deea europeană

paul ricœur

Memoria, istoria, uitarea

II 352.255

Fundaţia concept

Liberté • Égalité • Fraternité
RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

AMBASSADE DE FRANCE
EN ROUMANIE

editura amarcord

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAȘI
II 352.255

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

297

PAUL RICŒUR

MEMORIA, ISTORIA, UITAREA

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Această ediție este parte a programului *Ideea europeană*,
finanțat de Fundația CONCEPT,
Center for Publishing Development –
Open Society Institute din Budapesta,
Ministerul Francez al Afacerilor Externe și
Ambasada Franței în România.

BCU "SI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Titlul original : Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*
© – 2000. Éditions du Seuil
© – 2001. Toate drepturile asupra acestei ediții sînt rezervate
Editurii AMARCORD, str. Dropiei, nr. 3, sc. B, ap. 5,
tel./fax : 056/146.645, 1900 – Timișoara, ROMÂNIA.
e-mail : amarcord@mail.dnttm.ro

PAUL RICŒUR

26 1929

MEMORIA, ISTORIA, UITAREA

Traducere de
Ilie Gyurcsik
şi
Margareta Gyurcsik

ALE

345841
B.C.U. IASI

Fundaţia concept

Liberté • Egalité • Fraternité
REPUBLIQUE FRANÇAISE
AMBASSADE DE FRANCE
EN ROUMANIE

EDITURA AMARCORD

Timişoara, 2001

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Coperta : **Cătălin Popa**

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Consilier editorial : **Ion Nicolae Anghel**

6 IAN 2003

În memoria *Simonei Ricœur*

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cel care a fost nu mai poate de-acum înainte să nu fi fost : de-acum înainte acest fapt misterios şi profund obscur de a fi fost constituie un bun al său pentru eternitate.

Vladimir Jankélévitch

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Într-un loc ales din biblioteca mănăstirii se înalță o superbă sculptură barocă. E figura dublă a istoriei. În partea din față Cronos, zeul înaripat. E un bătrîn cu fruntea încoronată : mîna stîngă se agață de o carte din care mîna dreaptă încearcă să smulgă o filă. În spate și mai sus, istoria însăși. Are privirea serioasă și scrutătoare : cu un picior răstoarnă un corn al abundenței din care se împrăștie o ploaie de aur și argint, semn al instabilității : mîna stîngă oprește gestul zeului, în timp ce mîna dreaptă oferă vederii instrumentele istoriei : cartea, călimara, stiletul.

Mănăstirea Wiblingen, Ulm

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Entre la DÉCHIRURE par le Temps vécu
et l'ÉCRITURE de l'Œuvre, et son objet

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

AVERTISMENT

Prezenta cercetare este rodul mai multor preocupări, unele personale, altele profesionale, în sfîrşit altele pe care le-aş numi publice.

Preocuparea personală : fără a mai spune ceva despre modul cum privesc acum lunga mea viaţă — *Réflexion faite* —, revin aici la o problematică netratată în *Temps et Récits* şi în *Soi-même comme un autre*, unde experienţa temporală şi operaţiunea narativă sînt raportate direct una la alta, cu preţul unui impas în care ajung memoria şi, mai rău încă, uitarea, cele două niveluri intermediare între timp şi povestire.

Preocuparea profesională : această cercetare reflectă o frecventare a lucrărilor, a seminariilor şi a colocviilor unor istorici de meserie confruntaţi cu aceleaşi probleme referitoare la legăturile între memorie şi istorie. Cartea de faţă prelungeşte astfel o dezbatere neîntreruptă.

Preocuparea publică : sînt tulburat de spectacolul neliniştitor al unui exces de memorie într-un loc, de uitare în altele, pentru a nu mai vorbi de influenţa comemorărilor şi a abuzurilor de memorie – şi de uitare. Ideea unei politici a memoriei corecte este în această privinţă una din temele mele civice mărturisite.

*

* *

Lucrarea are trei părţi delimitate prin tema şi metoda lor. Prima, consacrată memoriei şi fenomenelor mnemonice, e plasată sub egida fenomenologiei în sensul husserlian al termenului. Cea de a doua, dedicată istoriei, ţine de o epistemologie a ştiinţelor istorice. Cea de a

treia, culminînd cu o meditaţie asupra uitării, se încadrează într-o hermeneutică a condiţiei istorice a fiinţelor umane care sîntem.

Aceste trei părţi se desfăşoară pe un parcurs orientat ce-şi asumă de fiecare dată un ritm ternar. Astfel fenomenologia memoriei începe în mod deliberat printr-o analiză a obiectului memoriei, amintirea aflată în faţa spiritului ; ea travesează apoi stadiul căutării amintirii, al anamnezei : se trece în sfîrşit de la memoria dată şi exersată la memoria reflexivă, la amintirea de sine.

Parcursul epistemologic adoptă cele trei faze ale operaţiunii istoriografice ; din stadiul mărturiei şi al arhivelor, el trece, prin utilizările lui „pentru că", în figurile explicaţiei şi ale comprehensiunii şi se încheie în planul scriptural al reprezentării istorice (*historienne*) a trecutului.

Există de asemenea trei stadii ale hermeneuticii cunoaşterii istorice ; primul este acela al filosofiei critice, atentă la limitele cunoaşterii istorice pe care o anumită *hybris* a ştiinţei le transgresează în multiple feluri ; al doilea este cel al unei hermeneutici ontologice preocupată de explorarea modalităţilor de temporalizare ce constituie împreună condiţia existenţială a cunoaşterii istorice ; sub paşii memoriei şi ai istoriei se deschide atunci imperiul uitării divizat în pofida lui între ameninţarea dispariţiei definitive a urmelor şi siguranţa că resursele anamnezei sînt puse în rezervă.

Însă cele trei părţi nu constituie trei cărţi. Deşi cele trei catarge au pînzele încolăcite dar distincte, ele aparţin aceleiaşi ambarcaţiuni destinate unei singure şi unice navigări. O problematică comună străbate într-adevăr fenomenologia memoriei, epistemologia istoriei, hermeneutica condiţiei istorice : problematica reprezentării trecutului. Întrebarea e pusă în radicalitatea sa începînd cu investigarea feţetei obiectuale a memoriei : ce se întîmplă cu enigma unei imagini, a unei *eikōn* — pentru a vorbi greceşte împreună cu Platon şi Aristotel —, care se dă ca prezenţă a unui lucru absent ce poartă pecetea anteriorului? Aceeaşi întrebare străbate epistemologia mărturiei, apoi pe aceea a reprezentărilor sociale luate drept obiect privilegiat al explicaţiei/ comprehensiunii, pentru a se desfăşura în planul reprezentării scripturale a evenimentelor, conjuncturilor şi structurilor ce punctează trecutul istoric. Enigma iniţială a lui *eikōn* nu încetează să sporească din capitol în capitol. Transferată din sfera memoriei în cea a istoriei, ea atinge apogeul o dată cu hermeneutica condiţiei istorice, în care reprezentarea trecutului este ameninţată cu uitarea, dar şi încredinţată ei.

*

* *

Cîteva observații în atenția cititorului.

În această carte pun la încercare un mod de prezentare pe care nu l-am mai utilizat niciodată : pentru a ușura textul de povara considerațiunilor didactice cele mai apăsătoare — introducerea unei teme, reamintirea legăturilor cu argumentația anterioară, anticiparea dezvoltărilor ulterioare —, am plasat în principalele puncte strategice ale lucrării niște note de orientare care îi vor spune cititorului unde am ajuns cu investigația. Doresc ca acest mod de negociere cu răbdarea cititorului să fie bine primit de către acesta.

Altă observație : evoc și citez frecvent autori ce aparțin unor epoci diferite, fără a face însă un istoric al problemei. Recurg la un autor sau la altul în conformitate cu necesitatea argumentului, fără a mă preocupa de epocă. Cred că acesta este un drept al oricărui cititor în fața căruia sînt deschise simultan toate cărțile.

Să mai mărturisesc oare, în sfîrșit, că nu am nici o regulă fixă în folosirea lui „eu" și „noi", cu excepția lui „noi" al autorității și al maiestății? Spun de preferință „eu" cînd asum un argument și „noi" cînd sper să-l atrag de partea mea și pe cititor.

Plutească deci corabia noastră cu trei pînze!

*

* *

Să-mi fie permis, o dată lucrarea terminată, să adresez mulțumirile mele acelora dintre apropiații mei care au însoțit și, îndrăznesc s-o spun, au aprobat întreprinderea mea. Nu-i voi numi aici.

Menționez separat numele celor care, pe lîngă prietenia lor, mi-au permis să beneficiez de competența lor : François Dosse care m-a îndrumat în explorarea șantierului istoricului, Thérèse Duflot care a devenit prima mea cititoare, vigilentă și nemiloasă uneori, în sfîrșit Emmanuel Macron căruia îi datorez o critică pertinentă a redactării și punerii în formă a aparatului critic al acestei lucrări. Un ultim cuvînt de mulțumire președintelui-director al editurii Seuil și directorilor colecției „L'ordre philosophique" care mi-au acordat, o dată în plus, încrederea și răbdarea lor.

PAUL RICŒUR.

I

DESPRE MEMORIE ŞI REAMINTIRE

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Fenomenologia memoriei pe care o propunem aici se structurează în jurul a două întrebări : *ce* anume ne aducem aminte? *a cui* e amintirea?

Aceste două întrebări sînt puse în spiritul fenomenologiei husserliene. Din această moştenire a fost preferat demersul plasat sub semnul binecunoscutei maxime conform căreia orice conştiinţă este conştiinţă a ceva. O astfel de abordare „obiectuală"* pune o problemă specifică în planul memoriei. Nu este oare aceasta din urmă fundamental reflexivă, aşa cum ne face să credem forma reflexivă a verbului din limba franceză : a-şi aminti de ceva nu înseamnă imediat a-şi aminti de sine? Întrebarea „ce?" a fost pusă totuşi înainte de întrebarea „cine?", în pofida tradiţiei filosofice care a tins să favorizeze latura egologică a experienţei mnemonice. De îndată ce a trebuit să se ţină seama de noţiunea de memorie colectivă, întîietatea acordată multă vreme întrebării „cine?" a avut drept efect negativ impasul analizei fenomenelor mnemonice. Dacă ne grăbim să spunem că subiectul memoriei este eul la persoana întîi singular, noţiunea de memorie colectivă nu poate fi decît un concept analogic, adică un corp străin în fenomenologia memoriei. Dacă vrem să evităm închiderea într-o aporie inutilă, trebuie să menţinem în suspensie chestiunea de a atribui cuiva — şi deci tuturor persoanelor gramaticale — actul de a-şi aminti şi să începem cu întrebarea „ce?". Într-o adevărată doctrină fenomenologică, chestiunea egologică — indiferent de semnificaţia lui *ego* — trebuie să vină după chestiunea intenţională, care este în mod imperativ cea a corelaţiei între act („noeză") şi corelatul vizat („noemă"). Pariul acestei prime părţi consacrate memoriei constă în a putea duce cît mai departe posibil o fenomenologie a amintirii, moment obiectual al memoriei, fără a ţine seama de soarta ei în decursul etapei istoriografice a relaţiei cu trecutul.

Momentul trecerii de la întrebarea „ce?" la întrebarea „cine?" va mai fi amînat de o dedublare semnificativă a primei întrebări într-o latură propriu-zis cognitivă şi alta pragmatică. Istoria noţiunilor şi a cuvintelor este instructivă în această privinţă : grecii aveau două cuvinte,

* În original : „*objectale*" [*nota trad.*].

mnēmē şi *anamnēsis* , pentru a desemna pe de o parte amintirea ce apare într-un mod atît de pasiv încît ivirea ei în spirit poate fi caracterizată drept afecţiune — *pathos* —, pe de altă parte, amintirea ca obiect al unei căutări numite în mod obişnuit reamintire, efort de a-ţi aduce aminte. Rînd pe rînd găsită şi căutată, amintirea se situează astfel la răscrucea unei semantici şi a unei pragmatici. A-ţi aminti înseamnă a avea o amintire sau a te pune în situaţia de a căuta o amintire. În acest sens, întrebarea „cum?" pusă de *anamnēsis* tinde să se detaşeze de întrebarea „ce?", pusă în mod mai strict de către *mnēmē*. Această dedublare a abordării cognitive şi a abordării pragmatice are o incidenţă majoră asupra pretenţiei de fidelitate a memoriei faţă de trecut ; o astfel de pretenţie defineşte statutul veritativ al memoriei, pe care va trebui să-l confruntăm mai tîrziu cu acela al istoriei. Dar pînă atunci, asupra oricărei problematici veritative (sau veridictive), interferenţa pragmaticii memoriei, în virtutea căreia a-ţi aminti înseamnă a face ceva, are un efect de bruiaj : nişte posibilităţi de abuz se grefează ineluctabil pe resursele de folosire, de utilizare a memoriei percepută pe axa ei pragmatică. Tipologia uzurilor şi abuzurilor, pe care o vom propune în capitolul 2, se va suprapune pe tipologia fenomenelor mnemonice din capitolul 1.

În acelaşi timp, abordarea pragmatică a anamnezei va oferi tranziţia adecvată de la întrebarea „ce?", luată în sensul strict al unei investigări a resurselor cognitive ale amintirii, la întrebarea „cine?", centrată pe abordarea amintirii de către un subiect capabil să-şi amintească de sine.

Aceasta va fi calea noastră : de la „ce?" la „cine?", trecînd prin „cum?" — de la amintire la memoria reflectată, trecînd prin reminiscenţă (sau reamintire).

1
Memorie şi imaginaţie

NOTĂ DE ORIENTARE

Supunîndu-se primatului întrebării „ce?", fenomenologia memoriei se vede confruntată încă de la început cu o aporie redutabilă cauţionată de limbajul obişnuit : prezenţa în care pare a consta reprezentarea trecutului este aparent aceea a unei imagini. Se spune într-un mod nediferenţiat că ne reprezentăm un eveniment trecut sau că avem o imagine a sa, care poate fi cvasi–vizuală sau auditivă. Dincolo de limbajul obişnuit, o lungă tradiţie filosofică, unde se întîlnesc în mod surprinzător influenţa empirismului de limbă engleză şi marele raţionalism de factură carteziană, transformă memoria într-un ţinut al imaginaţiei, tratat de multă vreme cu suspiciune, aşa cum se întîmplă la Montaigne şi Pascal. Este şi cazul extrem de semnificativ al lui Spinoza. Citim următoarele în Teorema 18 din Partea a doua a Eticii[*] *: „Dacă corpul omenesc a fost o dată impresionat în acelaşi timp de două sau mai multe obiecte, sufletul, reprezentîndu-şi unul dintre ele, îşi va aduce aminte numaidecît de celălalt" (trad. rom. cit., p. 56). Un astfel de scurtcircuit între memorie şi imaginaţie stă tocmai sub semnul asocierii ideilor : dacă cele două afecţiuni sînt unite prin contiguitate, a o evoca pe una dintre ele — deci a imagina — înseamnă a o evoca pe cealaltă, deci a-ţi aminti de ea. Redusă la reamintire, memoria operează aşadar pe urmele imaginaţiei. Or, imaginaţia, considerată în ea însăşi, se află în partea de jos a scării modurilor cunoaşterii, sub numele de afecte supuse regimului de înlănţuire a lucrurilor exterioare corpului uman, aşa cum subliniază următoarea scolie : „Înlănţuirea aceasta se produce conform ordinii şi conexiunii*

[*] Spinoza, *Etica*, trad de S. Katz, Bucureşti, Editura Antet XX Press, 1993[*nota trad.*].

*impresiilor făcute asupra corpului omenesc şi astfel se deosebesc de înlănţuirea ideilor care se săvîrşeşte după o ordine intelectuală" (***Etica***, trad. fr. Appuhn, pp. 166–167 ; trad. rom. cit., p. 57). Această declaraţie este cu atît mai remarcabilă, cu cît citim la Spinoza o definiţie magnifică a timpului sau mai degrabă a duratei ca o „continuare a existenţei". Uimitor este faptul că memoria nu e raportată la această înţelegere a timpului. Şi cum memoria, considerată de altfel ca mod de educare sub forma memorării unor texte tradiţionale, are o reputaţie proastă — vezi* **Discursul asupra metodei** *al lui Descartes —, nimic nu vine în sprijinul memoriei ca funcţie specifică a accesului la trecut.*

Operaţia de decuplare a imaginaţiei şi a memoriei, împinsă cît mai departe posibil, trebuie înfăptuită împotriva acestei tradiţii de denigrare a memoriei, în limitele unei critici a imaginarului. Ideea principală este aici diferenţa, pe care o putem numi eidetică, între două scopuri, între două intenţionalităţi : una, cea a imaginaţiei, îndreptată spre fantastic, ficţiune, ireal, posibil, utopic ; cealaltă, a memoriei, spre realitatea anterioară, anterioritatea constituind marca temporală prin excelenţă a „lucrului de care ne amintim", a „amintitului" ca atare.

Dificultăţile acestei operaţiuni de decuplare datează de la originile greceşti ale problematicii (secţiunea I). Pe de o parte, teoria platoniciană a lui **eikōn** *pune accentul principal pe fenomenul prezenţei unui lucru absent, referinţa la timpul trecut rămînînd implicită. Această problematică a lui* **eikōn** *îşi are ea însăşi pertinenţa şi instanţa proprii, aşa cum o va atesta continuarea investigaţiilor noastre. Ea a putut constitui totuşi un obstacol în calea recunoaşterii specificităţii funcţiei cu adevărat* **temporalizatoare** *a memoriei. Trebuie să ne întoarcem la Aristotel pentru a culege mărturia acestei specificităţi. Declaraţia semeaţă pe care o citim în micul dar minunatul text din* **Parva naturalia** *„Despre memorie şi reamintire" — „Memoria e solidară cu timpul" — va deveni steaua ce ne va călăuzi în continuarea explorării noastre.*

Partea centrală a acestui studiu va fi consacrată unei încercări de tipologie a fenomenelor mnemonice (secţiunea II). În pofida aparentei sale dispersări, ea vizează să discearnă printr-o serie de aproximări experienţa princeps a distanţei temporale, a profunzimii timpului trecut. Nu ascund faptul că această pledoarie în favoarea indicelui de diferenţiere a memoriei ar trebui asociată cu o revizuire paralelă a tematicii imaginarului, aşa cum este ea întreprinsă de Sartre în cele două cărţi ale sale, **Imaginaţia** *şi* **Imaginarul**, *revizuire*

ce tinde să scoată imaginea din pretinsul său loc „în" conştiinţă. Critica imaginii–tablou ar deveni astfel o piesă din dosarul comun al imaginaţiei şi al memoriei, dosar deschis de tema platoniciană a prezenţei absentului.

Dar nu cred că ne putem limita la această dublă operaţiune de specificare a imaginarului şi, respectiv, a amintirii. Trebuie să existe în experienţa vie a memoriei o trăsătură ireductibilă, care să explice insistenţa confuziei generate de expresia imagine–amintire. S-ar părea într-adevăr că amintirea nu se poate reîntoarce decît ca devenire–imagine. Revizuirea paralelă a fenomenologiei amintirii şi a fenomenologiei imaginii şi-ar găsi limita în procesul de punere în imagini a amintirii (secţiunea III).

Ameninţarea permanentă a confuziei între rememorare şi imaginaţie, ce rezultă din această devenire–imagine a amintirii, afectează ambiţia de fidelitate la care se rezumă funcţia veritativă a memoriei. Şi totuşi...

Şi totuşi, nu avem altceva mai bun decît memoria pentru a ne asigura că s-a petrecut ceva înainte ca noi să ne amintim de acest ceva. Să spunem încă de pe acum că nici chiar istoriografia nu va reuşi să înlăture convingerea — luată fără încetare în zeflemea şi tot fără încetare reafirmată — că referentul ultim al memoriei rămîne trecutul, indiferent de ceea ce ar putea însemna paseitatea trecutului.

*

* *

I. MOŞTENIREA GREACĂ

Problema pusă de întrepătrunderea memoriei şi a imaginaţiei e la fel de veche ca filosofia occidentală. Filosofia socratică ne-a lăsat asupra acestui subiect doi *topoi* rivali şi complementari, unul platonician, celălalt aristotelician. Primul, axat pe problematica lui *eikōn*, vorbeşte despre reprezentarea prezentă a unui lucru absent ; el pledează implicit pentru cuprinderea problematicii memoriei în aceea a imaginaţiei. Cel de al doilea, axat pe tema reprezentării unui lucru perceput anterior, dobîndit sau învăţat, pledează pentru includerea problematicii imaginii în aceea a amintirii. N-am încetat niciodată să ne punem întrebări cu privire la aceste versiuni ale aporiei imaginaţiei şi memoriei.

1. Platon : reprezentarea prezentă a unui lucru absent

Este important să notăm încă de la început că noțiunea de *eikōn* poate fi întîlnită, fie singură, fie împreună cu aceea de *phantasma*, în dialogurile ce tratează despre sofist și, prin intermediul acestui personaj, despre sofistica însăși și despre posibilitatea propriu-zis ontologică a erorii. În felul acesta, datorită contextului filosofic al cercetării lor, imaginea, dar implicit și memoria, sînt privite încă de la origine cu suspiciune. Cum e posibil să existe sofistul, întreabă Socrate și, o dată cu sofistul, vorbirea falsă și, în cele din urmă, neființa implicată în neadevăr? Acesta e cadrul în care pun problema cele două dialoguri intitulate *Theaitetos* și *Sofistul*. Pentru a mai complica puțin lucrurile, problematica lui *eikōn* este asociată încă de la început și cu aceea a amprentei, a lui *typos*, sub semnul metaforei bucății de ceară, eroarea fiind asimilată fie cu o ștergere a urmelor (*sēmeia*), fie cu o greșeală asemănătoare celei făcute de cineva care ar merge pe niște urme false. Observăm totodată cum problema uitării este pusă încă de la început și chiar pusă de două ori, ca ștergere a urmelor și ca nepotrivire a imaginii prezente cu amprenta lăsată de un inel în ceară. E remarcabil că, începînd chiar cu aceste texte fondatoare, memoria și imaginația împărtășesc aceeași soartă. Această situație inițială a problemei face cu atît mai remarcabilă afirmația lui Aristotel conform căreia „memoria e solidară cu timpul".

Să recitim *Theaitetos* începînd de la paragraful 163d[1]. Ne aflăm în mijlocul unei discuții în jurul posibilității existenței unei judecăți false, încheiată prin respingerea tezei conform căreia „senzația și cunoașterea ar fi același lucru" (151e — 187b)[2]. Socrate propune următorul „atac" : „[Fie întrebarea :] *«este oare posibil ca cineva,*

[1] Text stabilit și tradus de Michel Narcy, Paris, Flammarion, coll „GF", 1995. Există de asemenea o traducere a lui Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1926 și o traducere a lui Léon Robin, Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque de la Pléiade", 1950. [Pentru traducerea românească, vezi *Theaitetos*, în Platon, *Opere*, VI, traducere de Marian Ciucă, București, Editura științifică și enciclopedică, 1989 — *Nota trad.*].

[2] Despre toate acestea, vezi David Farrell Krell, *Of Memory, Reminiscence and Writing. On the Verge*, Bloomington și Indianapolis, Indiana University Press, 1990. Care poate fi, întreabă autorul, adevărul memoriei atunci cînd lucrurile trecute sînt irevocabil absente? Nu pare oare că memoria ne pune în contact cu ele prin imaginea prezentă a prezenței lor dispărute? Ce se întîmplă cu raportul dintre prezență și absență pe care grecii l-au explorat călăuziți de metafora amprentei

devenind cunoscător al unui lucru şi avînd încă amintirea acelui lucru şi păstrîndu-i-o în timp, să nu aibă, în momentul în care îi revine amintirea lucrului, cunoaşterea acelui lucru însuşi de care îşi aminteşte?» După cum se vede, am provocat o avalanşă de cuvinte, vrînd să întreb dacă e posibil ca cineva care a învăţat un lucru şi şi-l aminteşte, să nu îl cunoască?" (163d ; trad. rom. cit., p. 209). Se observă. din capul locului legătura puternică a întregii problematici cu eristica*. Trebuie într-adevăr să fi traversat lunga apologie a lui Protagoras şi pledoaria sa liberă în favoarea omului-măsură înainte de a vedea ivindu-se o soluţie şi, înaintea ei, o întrebare mai acută : „Chiar şi în acest moment, eşti de părere că ţi se dă dreptate, că amintirea prezentă a ceea ce ai simţit este aceeaşi simţire ca atunci cînd simţeai, nemaisimţind însă nimic în prezent? Cîtuşi de puţin" (166b ; trad. rom. cit., p. 213). Întrebare insidioasă, care atrage întreaga problematică în ceea ce ne va părea a fi o capcană, adică recursul la categoria similitudinii pentru a rezolva enigma prezenţei absentului, enigmă comună imaginaţiei şi memoriei. Protagoras a încercat să închidă aporia autentică a amintirii, adică prezenţa absentului, în eristica ne-cunoaşterii (prezente) a cunoaşterii (trecute). Înarmat cu o nouă încredere în gîndire, asimilată dialogului sufletului cu sine, Socrate elaborează un fel de fenomenologie a greşelii : a lua un lucru drept altul. Pentru a rezolva acest paradox, el propune metafora bucăţii de ceară : „Şi atunci, presupune să zicem, că în sufletele noastre există un aluat de ceară, la unul mai mult, la altul mai puţin şi la unul dintr-o ceară mai curată, în timp ce la altul dintr-una mai amestecată cu impurităţi şi mai uscată, iar la unii mai moale — există şi dintre aceia care o au cum se cuvine. — Theaitetos : Presupun. — Socrate : Să spunem, aşadar, că acesta este un dar al mamei Muzelor, Mnemosyne şi că în el se întipăreşte ceea ce vrem să ne amintim din cele ce ştim ori auzim ori producem noi înşine în minte după ce îl supunem senzaţiilor şi producţiilor noastre mentale, ca şi cum ne-am întipări în el sigiliul inelelor. Iar ceea ce s-ar întipări se ţine minte şi se cunoaşte atîta timp cît i-ar exista în tipar imaginea (*eidōlon*). Ceea ce s-ar şterge însă ori nu ajunge în stare a se întipări se va uita (*epilelēsthai*) şi nu se va cunoaşte" (191d ; trad. rom. cit., p. 247). Să notăm că metafora bucăţii de ceară uneşte cele două problematici, a memoriei şi a uitării. Urmează o

(*typos*)? Autorul explorează implicaţiile legăturii dintre tipografie şi iconografie în lumina lucrării lui J. Derrida despre scriitură. Oricare ar fi soarta acestei metafore pînă în epoca neuroştiinţelor, gîndirea e condamnată de aporia prezenţei absenţei să rămînă marginală (*on the verge*).

* *Eristică* = artă a controversei şi a disputei care foloseşte argumente subtile sau artificii sofistice [*nota trad.*].

tipologie subtilă a tuturor combinațiilor posibile între momentul cunoașterii actuale și cel al dobîndirii amprentei ; printre acestea, următoarele două (nr. 10 și nr. 11) : „Și ceea ce știe și simte, păstrîndu-i corect amintirea (*ekhōn to mnēmeion orthōs*), să și-l închipuie că ceea ce știe este imposibil. Și ceea ce știe și simte, avînd o amintire conformă acestora, drept ceea ce simte" (192b–c ; trad. rom. cit., pp. 247–248). Tocmai pentru a scoate în evidență această caracteristică veritativă a fidelității, vom relua mai tîrziu întreaga discuție. Continuînd analogia cu amprenta, Socrate asimilează opinia adevărată cu potrivirea exactă și opinia falsă cu o nepotrivire : „Și deci, atunci cînd unuia din semne (*tōn sēmeiōn*) i se alătură senzația, dar celuilalt nu, iar cel al senzației care lipsește îi este potrivit aceleia prezente, în orice situație de felul acesta gîndirea este în fals" (194a ; trad. rom. cit., p. 250)[3]. Nu vom stărui asupra tipologiei bucăților de ceară, luată drept ghid al unei tipologii a memoriilor bune sau proaste. Nu vom omite, pentru plăcerea lecturii, evocarea ironică (194e–195a) a „inimilor aspre" (*Iliada,* II!) și a „inimilor umede". Vom reține ideea importantă potrivit căreia falsa judecată nu se află „nici în senzații, în legătura lor unele cu altele, nici în actul reflecției, ci în potrivirea (*synapsis*) senzației pe actul reflecției" (195c ; trad. rom. cit., p. 252). Referința la timp, la care ne-am fi așteptat datorită expresiei „a păstra corect amintirea", nu e pertinentă în cadrul unei teorii epistemice a cărei miză este statutul opiniei false, deci al judecății, nu al memoriei ca atare. Forța sa constă în a cuprinde aporia unei prezențe a absenței în toată amploarea sa, prin intermediul unei fenomenologii a greșelii[4].

Aceeași problematică înglobantă, referitoare la impactul asupra unei teorii a imaginației și a memoriei, determină înlocuirea metaforei cu alegoria porumbarului[5]. Conform acestui nou model (modelul

[3] Semnalez aici traducerea alternativă a lui Krell : „*Now, when perception is present to me of the imprints but not the other ; when* [in other words] *the mind applies the imprint of the absent perception to the perception that is* present ; *the mind is deceived in every such instance*" (Krell, *Of Memory, Reminiscence and Writing, op. cit.*, p. 27).

[4] Se va citi în Myles Burnyeat, *The Thaetetus of Plato* (Hackett Publ. Co., 1990 ; trad. fr. de Michel Narcy, *Introduction au Théétète de Platon,* Paris, PUF, 1998) o discuție strînsă, în tradiția filosofiei analitice de limba engleză, asupra argumentației strict epistemice („comentariile cele mai importante la *Theaitetos* sînt făcute în engleză", scrie autorul). Asupra „judecății false", a posibilităților sale și a eventualei sale respingeri, vezi trad. fr., pp. 93–172 ; asupra „bucății de ceară", p. 125 *sq.* ; asupra „colivici", p. 144 *sq.*

Modelul bucății de ceară eșuează în cazul identificării greșite a unui număr prin suma a două numere ; astfel de greșeli abstracte se sustrag explicației datorită unei greșeli de potrivire între percepții.

„coliviei" după Burnyeat, trad. Narcy), se cere să se admită identificarea între a poseda o cunoaştere şi a te servi de ea în mod activ, aşa cum trebuie să admitem că a ţine o pasăre în mînă se deosebeşte de a o avea în colivie. S-a trecut astfel de la metafora în aparenţă pasivă a amprentei lăsate de o pecete la o metaforă unde accentul cade pe definirea cunoaşterii în termeni de putere sau de capacitate. Întrebarea epistemică e următoarea : îţi permite distincţia între o capacitate şi exercitarea sa să judeci că ceva pe care l-ai învăţat şi îl cunoşti (păsările posedate de cineva) e ceva pe care îl ştii (pasărea ţinută în colivie) (197b–c)? Întrebarea are legătură cu demersul nostru în măsura în care o memorare proastă a regulilor duce la o greşeală de numărare. La prima vedere, sîntem departe de cazurile unor erori de potrivire după modelul bucăţii de ceară. Acestea nu puteau fi oare totuşi asimilate folosirii eronate a unei capacităţi şi deci unei greşeli? Nu trebuie memorate amprentele, pentru a putea fi folosite de îndată ce se referă la nişte cunoştinţe dobîndite? Astfel, problema memoriei este atinsă pe căi ocolite de ceea ce se poate considera a fi o fenomenologie a greşelii. Potrivirea nereuşită şi prinderea ratată sînt două figuri ale greşelii. „Modelul coliviei" se potriveşte în mod deosebit investigaţiei noastre întrucît faptul de a înţelege totul e asimilabil unei posesiuni (*hexis* sau *ktēsis*) şi, înainte de ea, unei vînători, orice căutare a amintirii fiind de asemenea o vînătoare. Să-l mai urmăm încă pe Socrate atunci cînd, ca un adevărat sofist, insistă asupra subtilităţii, amestecînd porumbeii sălbatici cu porumbeii săi, dar şi non-porumbeii cu porumbeii adevăraţi. Devine astfel tulbure nu numai momentul prinderii, ci şi starea de posesiune[6].

Prin aceste dedublări şi redublări neaşteptate, analogia porumbarului (sau „modelul coliviei") se dovedeşte a fi de o bogăţie egală cu aceea a pasului ce urmează din greşeală o pistă falsă. Potrivirii ratate i se adaugă prinderea înşelătoare, eroarea. În schimb, soarta lui *eikōn* e pierdută din vedere. La ea ne va conduce *Sofistul*.

Problematica lui *eikōn* dezvoltată în *Sofistul* vine foarte precis în ajutorul enigmei prezenţei absenţei, concentrată în observaţia din *Theaitetos* 194a notată mai sus[7]. Se află în joc statutul momentului re-

---

[6] Vom nota în treacăt alegoria neexploatată a arcaşului ce nu-şi nimereşte ţinta (194a). Trebuie să reamintim că *hamartanein* („a se înşela" şi, mai tîrziu, „a păcătui") înseamnă „a rata ţinta".

[7] Abandonăm *Theaitetos* în momentul în care discuţia, axată pînă acum pe falsa judecată, se restrînge asupra problemei strict epistemice a raportului între cele trei teme : cunoaştere, percepţie şi judecată adevărată (201c). Din punct de vedere strict epistemic, se trece de la erorile de identificare şi de descriere din *Theaitetos* la

memorării, tratată ca o recunoaştere a amprentei. Posibilitatea falsităţii e înscrisă în acest paradox[8].

Să izolăm din *Sofistul*[9] textul cheie în care, în ordinea imitaţiei, Platon distinge veracitatea de înşelătorie (234c *sq.*). Cadrul discuţiei este apropiat de cel din *Theaitetos* : cum sînt posibile sofistica şi arta ei de a iluziona? Străinul şi sofistul cad de acord să spună că sofistul — tot el — este mai ales un imitator al fiinţei şi al adevărului, cineva care produce „imitaţii" (*mimēmata*) şi „omonime" (*homōnyma*) ale fiinţelor (234b). Se produce aici o schimbare de metaforă. Se trece de la amprenta în ceară la portret, metaforă extinsă la rîndul ei de la artele grafice la artele limbajului (*eidōla legomena*, „ficţiuni vorbite" în traducerea lui Diès, 234c [„imagini verbale" în versiunea lui Noica, trad. rom. cit., p. 337 — *nota trad.*]), capabile „a face să pară adevărate" lucrurile rostite. Ne aflăm deci în mijlocul tehnicii, al tehnicii mimetice, imitaţia şi magia („făcători de minuni", 235b) nefiind separate. În interiorul acestui cadru impus îşi practică Platon metoda sa favorită a divizării : „Este cazul atunci să analizăm cît mai repede meşteşugul de a reda imagini (*eidōlopoiikēn tekhnēn*)" (235b ; trad. rom. cit., p. 338). Pe de o parte avem *tekhnē eikastikē* („arta de a copia", spune Diès) : or, „meşteşugul redării întocmai are loc mai ales atunci cînd cineva execută imitaţia potrivit proporţiilor modelului, în lungime, lăţime şi adîncime, adăugînd culorile corespunzătoare fiecărui lucru" (235d, e). De partea cealaltă avem plăsmuirea, căreia Platon îi rezervă termenul *phantasma* (236b). Iată deci pe *eikōn* opunîndu-se lui *phantasma*, arta „eikastică" artei „fantastice" (236c). Problema memoriei a dispărut în ceea ce priveşte specificitatea sa, înăbuşită de problematica dominantă, adică problema de a şti în ce căsuţă poate fi plasat sofistul. Străinul recunoaşte că se află în încurcătură. Întreaga problemă a mimeticii este astfel transpusă în aporie. Pentru a ieşi din ea, trebuie să urcăm mai sus în ierarhia conceptelor şi să presupunem nefiinţa.

---

niște pure erori de descriere în *Sofistul* (Myles Burnyeat, *Introduction au Théétète de Platon, op. cit*, p. 125).

[8] În această privinţă voi spune, în opoziţie cu Krell, că nu există nici un motiv pentru a întoarce împotriva lui Platon descoperirea acestui paradox şi pentru a descoperi în el o prevestire a ontologiei prezenţei ; paradoxul îmi pare a fi o parte constitutivă a enigmei memorici, aşa cum ne va însoţi ca de-a lungul acestei cărţi. Mai degrabă natura însăşi a problemei scoate la lumină acest paradox.

[9] *Le Sophiste*, text stabilit şi tradus de Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1925. Aceasta este traducerea pe care o folosim aici. Mai există o traducere a lui Nestor-Luis Cordera, Paris, Flammarion, coll. „GF", 1993. [Traducere românească de C. Noica, în Platon, *Opere*, VI, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, *nota trad.*]

Ideea de „asemănare fidelă" proprie eikasticii va fi servit cel puțin drept releu. Platon pare a fi reperat momentul intrării în impas, atunci cînd se întreabă : „ce numim noi, în fond, imagine" (*eidōlon*)? (239d ; trad. rom. cit., p. 345). Ne pierdem în enumerarea unor exemple ce par a se sustrage meșteșugului divizării reglate și mai întîi celui al definiției generice : „Ce să spunem despre imagine, Străine, decît că este, față de lucrul adevărat cu care seamănă, un altul (*heteron*), aidoma" (240a). Dar ce înseamnă asemănător? Dar altul? Dar aidoma? Iată-ne aruncați din nou în largul mării: „Atunci asemănătorul (*eikōna*), după cîte spui tu, nu e ceva ce este cu adevărat, de vreme ce îl declari neadevărat?" (240b ; trad. rom. cit., p. 345). Pentru a o afirma, ar trebui „să admitem ca fiind, într-un fel ce nu este" (240c ; trad. rom. cit., p. 345). Diferența oarecum fenomenologică între eikastic și fantastic este antrenată în vîrtejul unde eristica și dialectica se deosebesc cu greu una de alta. Toate acestea, deoarece problema ființei sofistului a copleșit discuția iar bătălia împotriva lui Parmenide — „argumentul părintesc" (242a) — a absorbit întreaga energie a gîndirii. Vedem chiar cei trei termeni — *eidōlon*, *eikōn* și *phantasîa* — reuniți în cuvîntul infamant *înșelăciune* (*apatē*, 260c), iar puțin mai departe : „meșteșugul imaginilor și plăsmuirilor" (*eidōlopoiikēn kai phantastikēn*) (260d). Sîntem datori doar „să analizăm mai întîi vorbirea (*logos*), opinia (*doxa*), ca și puterea de închipuire (*phantasia*) pentru ca să vedem și întovărășirea lor cu ceea ce nu este" (260e ; trad. rom. cit., pp. 374–375).

Să facem un prim bilanț aporetic al trecerii noastre prin textele platoniciene referitoare la memorie. Putem eșalona dificultățile după cum urmează. Prima se referă la absența (notată în trecere) a unei referințe exprese la semnul distinctiv al memoriei, adică anterioritatea „semnelor", *sēmeia*, în care sînt semnificate afecțiunile corpului și ale sufletului legate de amintire. E adevărat că, în repetate rînduri, timpurile verbale ale trecutului sînt enunțate în mod distinct ; dar nici o reflecție distinctă nu e consacrată acestor deictice incontestabile. Asupra acestui punct, analiza lui Aristotel reprezintă în mod clar o ruptură.

A doua dificultate privește tipul de raport existent între *eikōn* și semnul prim, așa cum e schițat în cadrul artelor imitației. Desigur, distincția făcută în *Sofistul* între arta eikastică și arta fantastică e afirmată cu tărie. Iar o astfel de distincție poate fi considerată amorsa unei recunoașteri depline a problematicii aflate în centrul acestui studiu, adică dimensiunea veritativă a memoriei și, vom adăuga cu anticipație, a istoriei. Astfel încît, de-a lungul dezbaterii în jurul sofisticii, statutul

epistemologic şi ontologic acordat falsităţii presupune posibilitatea de a smulge discursul adevărat din vîrtejul falsităţii şi din nefiinţa sa reală. Se păstrează astfel şansele unei imagini (*icône*) adevărate. Dar, deşi problema e recunoscută în specificitatea sa, întrebarea este dacă exigenţa de fidelitate, de veracitate, conţinută în noţiunea de artă eikastică, găseşte un cadru adecvat în noţiunea de artă mimetică. Rezultă din acest clasament că relaţia cu semnele semnificante nu poate fi decît o relaţie de similitudine. Am explorat în *Temps et Récit* resursele conceptului de *mimēsis* şi am încercat să-i dau cea mai mare extensiune, cu preţul unei rupturi crescînde între *mimēsis* şi imitaţia-copie. Rămîne totuşi chestiunea de a afla dacă nu cumva problematica similitudinii nu devine un obstacol ce zădărniceşte recunoaşterea trăsăturilor specifice care deosebesc memoria de imaginaţie. Să nu fie oare raportul cu trecutul decît o varietate de *mimèsis*? Această nedumerire nu va înceta să ne însoţească. Dacă îndoiala noastră este întemeiată, ideea de „asemănare fidelă" proprie artei eikastice riscă să fi fost mai degrabă o mască decît o etapă în explorarea dimensiunii veritative a memoriei.

Dar nu am atins încă fondul problemei impasului. Am văzut cum *Theaitetos* leagă strîns cercetarea lui *eikōn* de ipoteza existenţei unui semn comparabil cu o pecete în ceară. Ne amintim termenii în care *Theaitetos* operează legătura între *eikōn* şi *typos* : „Să presupunem pentru nevoile argumentării că există în sufletele noastre o ceară impregnabilă..." Presupoziţia urmăreşte să permită rezolvarea enigmei confuziei sau greşelii, fără a uita misterul persistenţei semnelor sau pe acela al ştergerii lor în cazul uitării. Aceasta echivalează cu a spune ce sarcină i se încredinţează. În această privinţă, Platon nu ezită să plaseze ipoteza sub semnul Mnemosynei, mama tuturor Muzelor, dîndu-i astfel un ton de mare solemnitate. Prin urmare, presupusa legătură între *eikōn* şi amprentă este considerată a fi mai originară decît relaţia de asemănare transpusă în operă de arta mimetică. Sau, altfel spus, există o mimetică veridică sau mincinoasă deoarece între *eikōn* şi amprentă există o dialectică de acomodare, de armonizare, de *potrivire*, care poate reuşi sau eşua. Cu problematica amprentei şi cu aceea a raportului între *eikōn* şi amprentă am ajuns la limita oricărei analize regresive. Or, ipoteza — sau mai bine zis acceptarea — amprentei a suscitat în decursul istoriei ideilor un cortegiu de dificultăţi ce nu a încetat să copleşească nu doar teoria memoriei, ci şi teoria istoriei, sub un alt nume, acela de „urmă". După Marc Bloch, istoria se va dori a fi o ştiinţă bazată pe urme. E posibil să lămurim încă de pe acum unele dintre confuziile referitoare la folosirea cuvîntului „urmă" în prelungirea celui de

„amprentă". Aplicînd metoda platoniciană a divizării recomandată — şi practicată — de Platon în *Sofistul*, disting trei întrebuinţări majore ale cuvîntului „urmă".

Las provizoriu deoparte urmele asupra cărora lucrează istoricul : acestea sînt urmele scrise şi eventual arhivate. Pe ele le are în vedere Platon în mitul din *Phaidros*, care narează inventarea scrierii. Vom vorbi despre ele în Preludiul la partea a doua a cărţii noastre. Vom trage astfel o linie despărţitoare între semnele „exterioare", cele ale scrierii propriu-zise, ale discursurilor scrise, şi componenta grafică inseparabilă de componenta eikastică a imaginii, în virtutea metaforei imprimării în ceară. Mitul din *Phaidros* va determina răsturnarea modelului tipografic — de la intimitatea sufletului la exterioritatea scrierii publice a discursurilor — pe care îşi întemeiază David Farrell Krell interpretarea lui *Theaitetos*. Originea urmelor scrise va deveni astfel şi mai misterioasă.

Alta este impresia în calitatea ei de afecţiune ce rezultă din şocul unui eveniment despre care se poate spune că e frapant, marcant. Această impresie e esenţialmente una resimţită. O găsim presupusă tacit de însăşi metafora lui *typos* în momentul imprimării inelului în ceară, cu condiţia ca sufletul să fie cel ce îi primeşte amprenta (*Theaitetos*, 194c). Ea e revendicată explicit în cel de al treilea text al lui Platon, pe care îl comentăm aici. Este textul din *Philebos* 38a–39c[10]. Tot despre opinia cînd falsă, cînd adevărată este vorba de această dată în raport cu plăcerea şi cu durerea, candidate la locul întîi în concursul dintre bunurile rivale iniţiat la începutul dialogului. Socrate întreabă : „Însă opinia şi capacitatea de a opina se înstăpînesc asupră-ne de fiecare dată pornind de la memorie şi senzaţie?" (38c ; trad. rom. cit., p. 57). Protarchos răspunde afirmativ. Urmează apoi exemplul cuiva care vrea să „discearnă" (*krinein*) ceva ce îi apare de la distanţă ca fiind un om. Ce se întîmplă dacă îşi adresează întrebările sieşi? Socrate propune : „Mie mi se pare că în acel moment sufletul nostru seamănă cu o carte" (38e ; trad. rom. cit., p. 58). „Cum anume?" întreabă Protarchos. Urmează explicaţia : „Memoria — sugerează Socrate — care se întîlneşte cu senzaţiile şi cu afectele (*pathēmata*) ce decurg din ele îmi par a scrie (*graphein*) cumva cuvinte în sufletele noastre. Or, cînd afectul (*pathēma*) ar consemna lucruri adevărate, rezultă în noi o opinie adevărată şi cuvinte adevărate. Dar cînd un atare scrib (*grammateus*) din-

[10] Platon, *Philèbe*, text stabilit şi tradus de Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1941. [Traducere românească de Andrei Cornea, în Platon, *Opere*, VII, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1993 — *Nota trad.*].

lăuntru ar nota lucruri false, rezultă spuse şi opinii contrare celor adevărate" (39a ; trad. rom. cit., p. 58)[11]. Şi Socrate propune o altă comparaţie, cu pictura, variantă a grafismului : „Atunci acceptă şi prezenţa a încă unui meşter (*dēmiourgos*) în sufletele noastre în acel moment" (39b ; trad. rom. cit., p. 58). Care anume? „Un pictor (*zōgraphos*) care, sosind în urma scribului, pictează (*graphei*) imagini ale acestor spuse în suflet" (*ibid*). Acest lucru se realizează printr-o separare între opiniile şi spusele ce însoţeau senzaţia, pe de o parte, şi „imaginile lucrurilor opinate sau rostite" (*ibid*), pe de alta. Aceasta este inscripţia în suflet căreia *Phaidros* îi va opune semnele exterioare pe care se întemeiază discursurile scrise. Problema ridicată de această impresie–afect este atunci dublă. Pe de o parte, cum anume este ea păstrată, cum persistă ea, fie că ne-o reamintim sau nu? Pe de altă parte, ce raport de semnificanţă păstrează ea cu evenimentul marcator (pe care Platon îl numeşte *eidōlon* şi nu îl confundă cu *eikōn* prezentă a mărcii absente, care ridică problema conformităţii cu marca iniţială)? Cu privire la această impresie–semn se poate constitui o fenomenologie, la limita a ceea ce Husserl numeşte o disciplină hiletică.

A treia utilizare a semnului : amprenta corporală, cerebrală, corticală, aşa cum o discută neuroştiinţele. Pentru fenomenologia impresiei–afect, aceste amprente corporale constituie obiectul unei presupoziţii asupra cauzalităţii externe, presupoziţie al cărei statut este foarte greu de stabilit. Vom vorbi în acest caz de substrat pentru a desemna conexiunea de un gen particular între impresiile ce ţin de lumea trăită şi amprentele materiale în creier ce ţin de neuroştiinţe[12]. Nu spun mai multe aici, limitîndu-mă să punctez diferenţa între cele trei întrebuinţări ale ideii nediscriminate de urmă : urma scrisă pe un suport material, impresia–afect „în suflet", amprenta corporală, cerebrală, corticală. Aceasta este, după mine, dificultatea de neocolit a statutului „amprentei în suflete" *ca* într-o bucată de ceară. Or, nu mai e posibil astăzi să eludăm problema raporturilor dintre amprenta cerebrală şi impresia trăită, dintre conservarea–stocarea şi perseverarea afecţiunii iniţiale. Sper să arăt că această problemă, moştenită de la vechea controversă privitoare la raporturile dintre suflet

[11] A fost oare îndreptăţit traducătorul francez să traducă *pathēmata* prin „reflecţie", în virtutea apropierii făcute în *Republica* 511d între gîndirea discursivă sau intuitivă ca stări sufleteşti şi *pathēmata*? Esenţial în argumentarea din *Philebos* rămîne faptul că grafismul dinlăuntrul sufletului este de ordinul afectului. Aristotel va fi cel ce va trata despre *mnēmē* ca prezenţă în suflet şi despre amintire ca *pathos* (cf. mai jos, pp. 38–40).

[12] Discuţia privind statutul urmei corticale poate fi citită în partea a treia, în cadrul problematicii uitării (vezi mai jos, pp. 506–516.).

şi corp, dezbatere asumată cu îndrăzneală de Bergson în *Materie şi memorie*, poate fi pusă în alţi termeni decît cei ce opun materialismul şi spiritualismul. Nu avem oare de-a face cu două lecturi ale corpului, ale corporeităţii — corpul-obiect faţă de corpul trăit —, paralelismul deplasîndu-se din planul ontologic în planul lingvistic sau semantic?

2. Aristotel: „Memoria are ca obiect numai trecutul"

Tratatul lui Aristotel *Peri mnēmēs kai anamnēseōs* poate fi situat în raport cu arierplanul eristic şi dialectic moştenit de la Platon. Acest tratat a ajuns pînă la noi sub titlul latin *De memoria et reminiscentia* într-o colecţie de nouă mici tratate numite de tradiţie *Parva Naturalia*[13]. De ce un titlu dublu? Pentru a distinge nu persistenţa amintirii de rapelul ei, ci simpla sa prezenţă în spirit (pe care o voi numi mai departe, în schiţa mea fenomenologică, evocare simplă), de rapelul conceput ca o căutare.

În acest sens special, memoria este caracterizată de la început drept afect (*pathos*), ceea ce o deosebeşte de rapel[14].

Prima întrebare pusă este aceea a „lucrului" amintit; în acest context e pronunţată fraza cheie ce însoţeşte întreaga mea cercetare: „Memoria are ca obiect numai trecutul" (449b 15; trad. rom.*, p. 49)[15]. Cel ce impune această caracterizare majoră este contrastul cu viitorul presupoziţiei şi al aşteptării şi cu prezentul senzaţiei (cu percepţia). Iar distincţia e făcută sub autoritatea limbajului comun („nimeni nu ar putea spune... ci spune doar că..."). Mai mult: „trebuie să ne spunem în

[13] Traducerea franceză a *Scurtelor tratate de ştiinţe naturale* şi a tratatului *Despre memorie şi reamintire* îi aparţine lui René Mugnier, la Editura Les Belles Lettres. Îmi exprim aici, după atîţia alţii, datoria faţă de traducerea şi comentariul în limba engleză oferite de Richard Sorabji sub titlul *Aristotle on Memory*, Providence, Rhode Island, Brown University Press, 1972. După opinia sa, *anamnēsis* ar putea fi tradus prin „rapel" (*recollection*); am preferat „rememorare" în acord cu tipologia amintirii ce urmează în prezenta lucrare după această arheologie a problemei. [*Rapel* = termen în psihologie: evocarea unui lucru memorat — *nota trad.*]

[14] Aristotel desemnează această evocare simultan printr-un substantiv, *mnēmē*, şi printr-un verb, *mnēmoneuein* (449b 4). Mugnier traduce: „memoria şi amintirea", şi mai departe: „a face act de memorie"; Sorabji: *„memory and remembering"*. Substantivul *anamnēsis* va fi de asemenea dublat de un verb, *anamimnēskesthai*. Mugnier: „reamintire" şi „amintire prin reamintire"; Sorabji: *„recollection, recollecting"*.

* Aristotel, *Parva naturalia. Scurte tratate de ştiinţe naturale*, trad. de Şerban Mironescu şi Constantin Noica, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972. [nota trad.].

[15] Mugnier: „Memoria se aplică la trecut"; Sorabji: *„Memory is of the past"*; în greacă se spune: *tou genomenou* (ceea ce s-a întîmplat).

sinea noastră[16] că am auzit, simțit sau gîndit mai înainte (*proteron*) acest lucru" (449b 23 ; trad. rom cit., p. 50). Astfel ridicată la rang de limbaj, marca temporală ține de ceea ce voi numi mai departe memorie declarativă. Ea e subliniată cu insistență : pe cît e de adevărat că ne amintim „în lipsa lucrurilor" (449b 19 ; trad. rom. cit., p. 49), pe atît trebuie subliniat că există memorie „după trecerea unui anumit timp" (*when time has elapsed*) (449b 26 ; trad. rom. cit., p. 50) sau, mai pe scurt, „cu timpul"[17]. În această privință, oamenii au în comun cu animalele simpla memorie, dar nu toți dispun de „senzația (percepția) (*aisthēsis*) timpului" (b 29). Această senzație constă în aceea că semnul anteriorității implică distincția între înainte și după. Or, „mai înainte" și „mai tîrziu" sînt categorii ale timpului (*en kronōi*) (b 23 ; trad. rom. cit., p. 51) (*and earlier and later are in time*). Există aici un acord total cu analiza timpului din *Fizica*, IV, 11, conform căreia, percepînd mișcarea percepem timpul ; iar timpul nu e perceput ca diferit de mișcare decît dacă îl „determinăm (*horizomen*)" (*Fizica*, 218b 30)[18], adică dacă putem distinge două momente, unul ca fiind anterior, altul posterior[19]. Asupra acestui punct, analiza timpului și analiza memoriei coincid. A doua întrebare privește raportul între memorie și imaginație. Legătura dintre ele e asigurată de apartenența lor la aceeași parte a sufletului, sufletul sensibil, conform unui mod de divizare practicat deja de Platon[20]. Dar dificultatea se află în altă parte. Proximitatea celor două problematici reîntărește vechea aporie a modului de prezență a absentului : „Ne-am putea întreba cum (*we might be puzzled how*), atunci cînd afecțiunea e prezentă iar lucrul absent, ne amintim de ceea ce nu e prezent" (450a 26-27 ; trad. fr. modificată ; trad. rom. cit., p. 51*).

[16] Sorabji : „*says in his soul*".

[17] Mugnier : „Orice amintire e însoțită de noțiunea timpului" ; Sorabji : „*All memory involves time*".

[18] „În cazul mișcării, faptul că se află în timp este a fi măsurată în timp, și în sine, și în esența ei. [...] Și, în cazul mișcării, aflarea ei în timp este a fi măsurată în însăși existența ei" (221a 5-7 ; [trad. rom. : Aristotel, *Fizica*; trad. de N. I. Barbu, București, Editura Științifică, 1966, p. 112 — *nota trad.*]

[19] „Noi facem distincție prin aceea că bănuim că fiecare [dintre cele două] este altceva, iar între ele se găsește altceva deosebit de ele. Într-adevăr, cînd gîndim (*noēsomen*) că extremitățile sînt altceva decît mijlocul, iar sufletul afirmă (*eipēi*) acum că, pe de o parte, există anteriorul, iar pe de altă parte posteriorul, atunci zicem (*phamen*) că s-a produs timp" (219a 25 *sq.* ; trad. rom. cit., p.108).

[20] Trebuie așadar să spunem că „sînt obiecte ale memoriei în ele însele toate cîte sînt produsul imaginației, iar accidental toate cîte nu pot exista fără imaginație" (*whereas things that are not grasped without imagination are remembered in virtue of an accidental association*, 450a 22-25 ; trad. rom. cit., p. 51).

* „S-ar putea pune întrebarea, cum e posibilă amintirea a ceva ce nu e prezent, adică afecțiunea prezentă în absența obiectului" [*nota trad.*].

Aristotel răspunde la această aporie prin ceva ce îi pare a fi evident (*dēlon*), şi anume că afecţiunea produsă datorită senzaţiei „în suflet şi în acea parte a corpului care o păstrează"[21] trebuie gîndită ca un fel de pictură (*zōgraphēma*) care „se numeşte amintire" (*ibid.* ; trad. rom. cit., p. 51). Iată readusă în discuţie, sub un nume nou care ne va interesa mai departe, problematica binecunoscută a lui *eikōn* şi, o dată cu ea, aceea a amprentei (*typos*), legată la rîndul ei de metafora peceţii şi a sigiliului. Totuşi, spre deosebire de *Theaitetos* care plasa amprenta „în suflete" — cu riscul de a le trata pe acestea drept entităţi impregnabile —, Aristotel asociază corpul cu sufletul şi elaborează pe această bază dublă o tipologie rapidă a efectelor variate ale amprentelor (451b 1–11). Dar autorul nostru nu a terminat de vorbit despre această metaforă. O nouă aporie îşi face apariţia : dacă aşa stau lucrurile, atunci ce anume ne amintim? Afecţiunea sau lucrul care provine din ea? Dacă e afecţiunea, nu de un lucru trecut ne amintim ; dacă e lucrul,cum am putea, percepînd impresia, să ne amintim de lucrul absent pe care nu sîntem pe cale să-l percepem? Altfel spus : cum putem, percepînd o imagine, să ne amintim ceva distinct de ea?

Soluţia acestei aporii rezidă în introducerea categoriei de alteritate, moştenită din dialectica platoniciană. Adăugarea noţiunii de desen, de inscripţie, cum am spune astăzi (*graphē*)[22] reprezintă calea spre soluţie. Într-adevăr, noţiunii de inscripţie îi este propriu să conţină o referinţă la un altul ; altul decît afecţiunea ca atare. Absenţa, ca altul al prezenţei! Să luăm un exemplu, spune Aristotel : figura pictată a unui animal. Putem face o dublă lectură a acestui tablou : ori să-l considerăm în sine, ca simplu desen pictat pe un suport, ori ca *eikōn* (o „copie", spun cei doi traducători ai noştri). Aceasta e posibil deoarece inscripţia constă în ambele lucruri deopotrivă : ea este atît ea însăşi, cît şi reprezentarea unui alt lucru (*allou phantasma*) ; aici vocabularul lui Aristotel este precis : el rezervă termenul *phantasma* inscripţiei în sine şi termenul *eikōn* referinţei la altceva decît inscripţia[23].

Soluţia e abilă, însă îşi are propriile dificultăţi : metafora amprentei, care numără printre variantele sale metafora inscripţiei, face apel la

[21] Ce anume? Sufletul sau senzaţia? Mugnier : „care posedă senzaţia" ; Sorabji : „*which contains the soul*" (450a 25).

[22] Expresia *zōgraphēma* introdusă puţin mai sus conţine rădăcina *graphē*.

[23] Acestui vocabular trebuie să i se adauge termenul *mnēmoneuma*, tradus de Sorabji prin *reminder*, un fel de amintire în ajutorul memoriei, despre care vom vorbi în partea fenomenologică a prezentului studiu (451a 2). Pentru *mnēmoneuma* Mugnier foloseşte pur şi simplu cuvîntul „amintire", în sensul de ceva ce te face să te gîndeşti la altceva.

„mişcarea" (*kinēsis*) de unde rezultă amprenta ; or, această mişcare trimite la rîndul ei la o cauză exterioară (cineva, ceva a produs amprenta), în timp ce dubla lectură a picturii, a inscripţiei, implică o dedublare interioară a imaginii mentale sau, cum am spune astăzi, o dublă intenţionalitate. Această nouă dificultate îmi pare a rezulta din concurenţa între cele două modele ale amprentei şi inscripţiei. *Theaitetos* pregătise confruntarea lor tratînd amprenta însăşi drept un semn semnificant, un *sēmeion* ; iar în *sēmeion* însuşi fuzionau cauzalitatea externă a imprimării (*kinēsis*) şi semnificaţia internă a semnului (*sēmeion*). Discordanţa ascunsă a celor două modele reapare în textul lui Aristotel, dacă se confruntă producerea afecţiunii cu semnificaţia iconică pe care cei doi traducători o interpretează drept copie, deci asemănare. Această întretăiere între stimularea (exterioară) şi asemănarea (internă) va rămîne, pentru noi, crucea oricărei problematici a memoriei.

Contrastul între cele două capitole ale tratatului lui Aristotel — *mnēmē* şi *anamnēsis* — este mai evident decît apartenenţa lor la una şi aceeaşi problematică. Distincţia între *mnēmē* şi *anamnēsis* se bazează pe două trăsături : pe de o parte, simpla amintire survine în felul unei afecţiuni, în timp ce reamintirea[24] constă într-o căutare activă. Pe de altă parte, simpla amintire ţine de agentul amprentei, în timp ce mişcările şi întreaga secvenţă a schimbării despre care vom vorbi îşi au principiul în noi. Dar legătura dintre cele două capitole e asigurată de rolul pe care îl joacă distanţa temporală : actul de a-ţi aminti (*mnēmoneuein*) se produce după ce a trecut un timp (*prin khronisthēnai*) (451a 30). Iar intervalul de timp între impresia primă şi reîntoarcerea sa este cel parcurs de reamintire. În acest sens, timpul rămîne într-adevăr miza comună memoriei–pasiune şi reamintirii–acţiune. Este adevărat că această miză e oarecum pierdută din vedere într-o analiză detaliată a reamintirii. Motivul este acela că accentul cade de acum înainte pe „cum", pe metoda reamintirii eficiente.

Într-un sens general, «reamintirile se întîmplă pentru că este în firea lucrurilor ca mişcarea (*kinēsis*) aceasta să aibă loc după cealaltă» (451b 10 ; trad. rom. cit., p. 55)[25]. Or, această succesiune se poate

[24] Mugnier păstrează „reminiscenţă"; Sorabji propune „*recollection*" ; eu spun la rîndul meu „reamintire" sau „rememorare", în perspectiva schiţei fenomenologice care urmează după cele două „explicaţii de texte" din Platon şi Aristotel. Distincţia făcută de Aristotel între *mnēmē* şi *anamnēsis* îmi pare a anticipa distincţia propusă de o fenomenologie a memoriei între simpla evocare şi cercetare sau efort de cercetare.

[25] Mugnier : „Reminiscenţele se produc cînd mişcarea aceasta vine în mod natural după mişcarea aceea" ; Sorabji : „*Acts of recollection happen because one change is of a nature to occur after another*" (451b 10)

produce conform necesității sau conform obișnuinței ; se păstrează astfel o anumită marjă de variație, asupra căreia vom reveni mai tîrziu ; acestea fiind spuse, prioritatea acordată laturii metodice a cercetării (termen îndrăgit de toți socraticii) explică insistența asupra alegerii unui punct de plecare pentru parcursul reamintirii. Astfel, inițiativa cercetării ține de un „a putea căuta" ce ne este propriu. Punctul de plecare rămîne la latitudinea exploratorului trecutului, chiar dacă înlănțuirea ce urmează ține de necesitate sau de obișnuință. De altfel, în cursul traseului rămîn deschise mai multe căi, pornind din același punct de plecare. Metafora drumului este astfel indusă de către metafora schimbării. De aceea, cercetarea se poate rătăci pe piste false iar șansa își păstrează în acest caz rolul. Dar problema timpului nu este pierdută din vedere în cursul acestor exerciții de memorie metodică : „Lucrul cel mai de seamă este că trebuie să apreciem timpul" (452b 7 ; trad. rom. cit., p. 57). Această cunoaștere se referă la măsurarea intervalelor parcurse, cu precizie sau într-un mod nedefinit ; în ambele cazuri, aprecierea timpului mai lung sau mai scurt face parte integrantă din cunoaștere. Or, o astfel de apreciere ține de puterea de a distinge și de a compara mărimile, fie că e vorba de distanțe sau de dimensiuni mai mari ori mai mici. Această apreciere poate merge pînă la a include noțiunea de proporție. Teoria lui Aristotel confirmă teza potrivit căreia noțiunea de distanță temporală e inerentă esenței memoriei și asigură distincția de principiu între memorie și imaginație. De altfel, rolul jucat de aprecierea intervalelor de timp subliniază latura rațională a reamintirii : „cercetarea" constituie „un fel de raționament (*syllogismos*)" (453a 13–14 ; trad. rom. cit., p. 59). Ceea ce nu împiedică implicarea corpurilor în latura afectivă prezentă și în căutarea imaginii (*phantasma*) (453a 16).

Este astfel generată, în opoziție cu lectura simplificatoare, o pluralitate de tradiții interpretative. Mai întîi, cea a lui *ars memoriae* care constă, cum vom arăta în capitolul 2, într-o formă de exercițiu al memoriei unde operațiunea de memorare are întîietate asupra rememorării evenimentelor singulare ale trecutului. Urmează apoi asociaționismul modernilor care, așa cum subliniază comentariul lui Sorabji, găsește argumente solide în textul lui Aristotel. Însă textul permite și o a treia concepție unde accentul este pus pe dinamism, pe inventarea înlănțuirilor, așa cum va proceda Bergson în analiza „efortului de reamintire".

La capătul lecturii și al interpretării lucrării lui Aristotel *De memoria et reminiscentia* putem încerca o apreciere a contribuției acestui tratat la o fenomenologie a memoriei.

Aportul major constă în distincția între *mnēmē* și *anamnēsis*. O vom regăsi mai departe în alți termeni, cei ai simplei evocări sau ai efortului de reamintire. Trăgînd astfel o linie între simpla prezență a amintirii și actul reamintirii, Aristotel a lăsat pentru totdeauna un spațiu de discuție demn de aporia fundamentală scoasă la lumină în *Theaitetos*, cea a prezenței absentului. Bilanțul contribuției sale la această discuție e contradictoriu. Pe de o parte, el a ascuțit vîrful săgeții enigmei făcînd din referința la timp nota distinctivă a amintirii în cîmpul imaginației. Cu amintirea, absentul poartă marca temporală a anteriorului. În schimb, asumînd la rîndul său drept cadru al *discuției* categoria de *eikōn*, alăturată celei de *typos*, el riscă să mențină aporia într-un impas. Impasul este chiar dublu. Pe de o parte, de-a lungul întregii noastre investigații se va pune întrebarea incomodă dacă între imaginea-amintire și impresia primă există o relație de asemănare și chiar de copiere. Platon abordase dificultatea luînd drept țintă înșelătoria inerentă acestui gen de raport și încercase, în *Sofistul*, să facă deosebirea între două arte mimetice, arta fantasmatică, înșelătoare prin natura ei și arta eikastică, susceptibilă de veracitate. Aristotel părea să ignore riscurile de eroare sau de iluzie legate de o concepție a lui *eikōn* bazată pe asemănare. Rămînînd la distanță față de imaginație și memorie, el a vrut poate să pună aceste fenomene la adăpost de certurile întreținute de sofistică, cărora le rezervă replica și loviturile sale în *Metafizica*, mai ales referitor la *ousia* și la problema identității ei cu sine. Însă deoarece nu a ținut seama de gradele de fiabilitate ale memoriei, a sustras discuției noțiunea de asemănare iconică. Alt impas : socotind stabilită legătura între *eikōn* și *typos*, el adaugă la dificultățile imaginii-copie pe acelea proprii noțiunii de amprentă. Într-adevăr, ce se întîmplă cu raportul între cauza exterioară — „mișcarea" — generatoare a amprentei și afecțiunea inițială vizată de și în amintire? Aristotel a împins desigur discuția cu un pas mare înainte introducînd categoria de alteritate în chiar centrul raportului între *eikōn*, reinterpretat ca inscripție, și afecțiunea inițială. Prin aceasta, el a început să pună în mișcare conceptul, de altfel contestat, al asemănării. Dar paradoxurile amprentei nu vor înceta să apară mai tîrziu, în principal o dată cu problema cauzelor materiale ale perseverenței amintirii, prealabilă reamintirii sale.

Cît despre *anamnēsis*, Aristotel a dat prin acest cuvînt prima descriere rațională a fenomenului mnemonic al reamintirii, care se opune simplei evocări a unei amintiri ce ne vine în minte. Bogăția și subtilitatea descrierii sale îl situează în fruntea diverselor școli de gîndire aflate în căutarea unui model de interpretare a modurilor de înlănțuire ce țin de

„necesitate" sau de „obişnuinţă". Asociaţionismul empiriştilor englezi este doar una dintre aceste şcoli.

Uimitor este însă faptul că Aristotel a păstrat pentru a descrie reamintirea, aşa cum funcţionează ea în condiţiile obişnuite ale vieţii, unul din principalele cuvinte ale filosofiei lui Platon, folosit mai întîi în *Menon*, apoi în celelalte mari dialoguri, şi anume chiar *anamnēsis*. Cum se explică această fidelitate faţă de cuvinte? Respect datorat maestrului? Invocare a unei autorităţi capabile să susţină o analiză ce naturalizează totuşi grandioasa viziune a unei cunoaşteri uitate la naştere şi reamintită prin studiu? Mai rău : trădare deghizată în fidelitate? Ne putem pierde în presupuneri. Dar nici una din cele pe care tocmai le-am evocat nu depăşeşte planul psihologiei de autor. Or, fiecare îşi datorează plauzibilitatea unei presupuse legături tematice ce ar subzista între *anamnēsis* a lui Platon şi cea a lui Aristotel. Legătura tematică e dublă ; este vorba mai întîi, în plan aporetic, de moştenirea lui *eikōn* şi a lui *typos*, proveniţi din *Theaitetos* şi din *Sofistul*. La Platon, aceste categorii trebuiau să dea seama de posibilitatea sofisticii şi de existenţa însăşi a sofistului, deci reprezentau poziţia de contrapunct în raport cu teoria reamintirii care nu lua în considerare decît memoria fericită a tînărului sclav din *Menon* ; la Aristotel, *eikōn* şi *typos* sînt singurele categorii disponibile pentru a da seama de funcţionarea memoriei cotidiene ; ele nu desemnează doar o aporie, ci şi direcţia în care aceasta ar trebui rezolvată. Dar între Platon şi Aristotel există o legătură mai puternică decît cea a aporiei pe cale de rezolvare. Această legătură este aceea a fidelităţii socratice în folosirea a doi termeni emblematici : „a învăţa" şi „a căuta". Trebuie mai întîi să fi „învăţat", apoi să „cauţi" cu dificultate. Din cauza lui Socrate, Aristotel nu a putut, nici nu a vrut „să uite" *anamnēsis* a lui Platon.

II. SCHIŢA FENOMENOLOGICĂ A MEMORIEI

Să-mi fie permis să încep schiţa ce urmează cu două observaţii.

Prima urmăreşte să pună în gardă împotriva tendinţei a numeroşi autori de a aborda memoria pornind de la dificultăţile sale, adică de la disfuncţiile sale, tendinţă a cărei legitimitate va fi arătată mai departe[26]. E important, după părerea mea, să abordăm descrierea fenomenelor mnemonice din punctul de vedere al *capacităţilor* a căror efectuare

[26] Cf. partea a treia, cap. 3.

„fericită" o constituie[27]. Pentru aceasta, voi prezenta în modul cel mai puțin savant posibil fenomenele care, în vorbirea curentă a vieții cotidiene, sînt cunoscute sub numele de memorie. Ceea ce justifică în ultimă instanță această părere preconcepută în favoarea memoriei „bune" este convingerea, pe care mă voi strădui s-o susțin în cele ce urmează, că nu avem altă resursă privind referința la trecut decît memoria însăși. De memorie se leagă o ambiție, o pretenție, și anume aceea de a fi credincioși trecutului. În această privință, dificultățile ce țin de uitare, pe care le vom evoca pe larg la momentul potrivit, nu trebuie tratate din capul locului ca forme patologice, ca disfuncții, ci ca reversul întunecat al regiunii luminate a memoriei ce ne leagă de ceea ce s-a petrecut înainte ca noi să ne amintim. Dacă i se poate reproșa memoriei că e prea puțin fiabilă, aceasta se datorează faptului că ea este singura și unica noastră resursă pentru semnificarea caracterului trecut al celor pe care declarăm că ni le amintim. Nimeni nu s-ar gîndi să reproșeze acest lucru imaginației, întrucît ea are drept paradigmă irealul, fictivul, posibilul și alte trăsături ce pot fi numite poziționale. Ambiția veritativă a memoriei are calități ce merită a fi recunoscute înaintea oricărei luări în considerare a deficiențelor patologice și a slăbiciunilor nepatologice ale memoriei, dintre care unele vor fi evocate începînd din secțiunea următoare a prezentei lucrări, înainte chiar de confruntarea cu acele deficiențe plasate în studiul următor sub numele de abuzuri de memorie. Ca să spunem lucrurilor pe nume, nu avem altceva mai bun decît memoria pentru a semnifica faptul că ceva a avut loc, s-a întîmplat, s-a petrecut *înainte* ca noi să declarăm că ni-l amintim. Mărturiile false, despre care vom vorbi în partea a doua, nu pot fi demascate decît de o instanță critică ce nu are altceva mai bun de făcut decît să opună mărturiile considerate mai fiabile celor ce fac obiectul suspiciunii. Or, așa cum vom arăta mai departe, mărturia constituie structura fundamentală a tranziției de la memorie la istorie.

A doua observație. În opoziție cu polisemia care, la prima vedere, pare capabilă să descurajeze orice tentativă chiar modestă de a ordona cîmpul semantic desemnat prin termenul de memorie, e posibil *să se schițeze* o fenomenologie sfărîmată, însă nu radical dispersată, al cărei raport cu timpul rămîne ultimul și unicul fir călăuzitor. Dar acest fir nu

[27] În acest sens, demersul meu se situează în continuarea celui din *Soi-même comme un autre* (Paris, Éd. du Seuil, coll. „L'ordre philosophique", 1990 ; rééd., coll. „Points Essais", 1996) unde explorez capacitățile sau puterile de bază — putința de a vorbi, de a acționa, de a povesti, de a ține socoteala propriilor acte —, puteri pe care le pun în seama omului capabil.

poate fi ținut cu o mînă fermă decît dacă reușim să arătăm că raportul cu timpul al modurilor mnemonice multiple de descriere este susceptibil el însuși de o tipologie relativ ordonată pe care nu o epuizează, de exemplu, cazul amintirii unui eveniment unic survenit în trecut. Acest al doilea pariu al demersului nostru pune în joc coerența aserțiunii — împrumutată de la Aristotel încă din primele pagini ale prezentului studiu —, conform căreia memoria „are ca obiect numai trecutul". Dar a avea ca obiect trecutul se spune în multiple feluri (conform celebrei expresii din *Metafizica* lui Aristotel : „ființa se spune în multiple feluri").

Prima expresie a caracterului fărîmițat al acestei fenomenologii ține de însăși dimensiunea obiectuală a memoriei : ne amintim de ceva. În acest sens, ar trebui să se facă deosebirea prin limbaj între memoria ca țel și amintirea ca lucru vizat. Spunem memoria și amintirile deopotrivă. Dacă ar fi să vorbim în termeni radicali despre cele tratate aici, avem de-a face cu o fenomenologie a memoriei. Limbile greacă și latină folosesc în această privință forme ale participiului (*genomenou, praeterita*). Iată în ce sens vorbesc eu despre „lucruri trecute". Într-adevăr, de îndată ce în memoria-amintire trecutul se deosebește de prezent, reflecția poate distinge cu ușurință în inima actului de memorie întrebarea „ce?" de întrebarea „cum?" și de întrebarea „cine?", conform ritmului celor trei capitole fenomenologice ale noastre. În terminologia husserliană, această distincție se face între noeză, care este rememorarea, și noemă, care este amintirea.

O primă trăsătură caracterizează regimul amintirii : multiplicitatea și gradele variabile ale distincției amintirilor. Memoria este la singular, în calitatea ei de capacitate și de efectuare, amintirile sînt la plural : avem *niște* amintiri (s-a spus cu răutate că bătrînii au mai multe amintiri decît tinerii, însă mai puțină memorie!). Vom evoca mai departe descrierea strălucită făcută de Augustin amintirilor ce se „înghesuie" pe pragul memoriei ; ele vin izolat sau în ciorchine, în funcție de raporturile complexe ce țin de teme sau de circumstanțe, ori vin în secvențe mai mult sau mai puțin favorabile punerii în povestire. Astfel, amintirile pot fi tratate ca niște forme discrete cu contururi mai mult sau mai puțin precise, detașîndu-se pe ceea ce s-ar putea numi un fond memorial, unde ne putem complace în stări tulburi de reverie.

Dar trăsătura cea mai importantă este următoarea : ea privește privilegiul conferit spontan evenimentelor față de toate lucrurile de care ne amintim. În analiza pe care o vom împrumuta mai departe de la Bergson, „lucrul" amintit e identificat doar cu un eveniment singular, irepetabil, de exemplu cutare lectură a textului memorat. Oare așa se

întîmplă întotdeauna? Desigur, aşa cum o vom spune în încheiere, amintirea–eveniment are ceva paradigmatic, în măsura în care ea este echivalentul fenomenal al evenimentului fizic. Evenimentul este ceea ce se întîmplă pur şi simplu. El are loc. Trece şi se petrece. Apare, survine. E miza celei de a *treia antinomii cosmologice* a dialecticii kantiene : sau rezultă din ceva anterior, conform cauzalităţii necesare, sau provine din libertate, conform cauzalităţii spontane. În planul fenomenologic în care ne situăm aici, spunem că ne amintim de ceea ce am făcut, simţit sau învăţat în cutare circumstanţă particulară. Dar între cele două extreme ale singularităţilor evenimenţiale şi ale generalităţilor se desfăşoară un evantai de cazuri tipice cărora li se poate da numele de „stări de lucruri". În proximitatea evenimentului unic se mai află apariţiile discrete (un anume apus de soare într-o anume seară de vară), chipurile singulare ale cunoscuţilor noştri, vorbele auzite în funcţie de modalităţile lor de enunţare mereu altele, întîlnirile mai mult sau mai puţin memorabile (pe care le vom distinge mai apoi după alte criterii de variaţie). Or, lucrurile şi oamenii nu se mărginesc să apară, ele reapar ca fiind aceleaşi ; iar noi ne amintim de ele conform acestei identităţi a reapariţiei. În acelaşi mod ne amintim numele, adresele şi numerele de telefon ale celor apropiaţi nouă. Întîlnirile memorabile se oferă spre rememorare nu atît prin singularitatea lor irepetabilă, cît prin asemănarea lor tipică, respectiv prin caracterul lor emblematic : o imagine compozită a trezirilor matinale în casa de la Combray bîntuie primele pagini ale *Căutării...* proustiene. Urmează apoi cazul „lucrurilor" învăţate şi dobîndite în mod consecvent. Astfel, spunem că ne mai amintim încă de tabelul declinărilor şi conjugărilor greceşti şi latineşti, al verbelor neregulate englezeşti sau germane. A nu le fi uitat înseamnă a le putea recita fără a trebui să le reînvăţăm. Aceste exemple întîlnesc celălalt pol al „stărilor de lucruri" care, în tradiţia platoniciană şi neoplatoniciană căreia îi mai aparţine încă Augustin, constituie exemplele paradigmatice ale Reamintirii. Textul canonic al acestei tradiţii rămîne *Menon* al lui Platon şi episodul celebru al redescoperirii de către tînărul sclav a unor proprietăţi geometrice remarcabile. La acest nivel, a-ţi aminti şi a şti se suprapun perfect. Dar stările de lucruri nu constau doar în generalităţi abstracte, în noţiuni ; supuse tirului criticii, cum se va spune mai tîrziu, evenimentele tratate de istoria documentară iau forma propoziţională ce le conferă statutul de fapt. E vorba atunci de „faptul că..." lucrurile s-au petrecut aşa şi nu altfel. Astfel de fapte pot fi numite dobîndite, adică, după cum dorea Thucidide, ridicate la rangul de „posesiuni pe veşie". Astfel,

sub regimul cunoaşterii istorice, evenimentele însele vor tinde să întîlnească „stările de lucruri".

Dacă aceasta e diversitatea „lucrurilor" trecute, oare prin ce trăsături se fac recunoscute aceste „lucruri" — aceste *praeterita* — ca aparţinînd „trecutului"? O nouă serie de moduri de dispersie caracterizează această „stare de a aparţine trecutului" comună amintirilor noastre. Propun drept ghid al parcursului nostru în cîmpul semantic al amintirii o serie de perechi opoziţionale a căror ordonare ar constitui un fel de tipologie ordonată. Ea se supune unui principiu de ordonare care poate avea o justificare diferită de transpunerea sa în operă, aşa cum se întîmplă cu ideal–tipurile lui Max Weber. Căutînd termeni de comparaţie, am în vedere mai întîi analogia la Aristotel, aflată la jumătatea drumului între simpla omonimie redusă la dispersia sensului şi polisemia structurată de un nucleu semic pe care l-ar caracteriza o adevărată reducţie semiotică. Mă gîndesc de asemenea la „asemănarea de familie" revendicată de Wittgenstein. Motivul relativei indeterminări a statutului epistemologic al clasificării propuse ţine de întrepătrunderea trăitului preverbal — pe care îl numesc experienţă vie, traducînd *Erlebnis* din fenomenologia husserliană — cu munca limbajului care pune în mod ineluctabil fenomenologia pe calea interpretării, deci a hermeneuticii. Or, conceptele „de lucru" ale interpretării, care reglează punerea în ordine a conceptelor „tematice" propuse de noi aici, se sustrag dominaţiei sensului căreia ar dori să-i corespundă o reflecţie totală. Mai mult decît altele, fenomenele memoriei, atît de apropiate de ceea ce sîntem noi, opun o rezistenţă încăpăţînată *hybris*–ului reflecţiei totale[28].

Prima pereche de opoziţii este formată din cuplul *obişnuinţă* şi *memorie*. În cultura noastră filosofică contemporană, ea este ilustrată prin celebra distincţie propusă de Bergson între memoria–obişnuinţă şi memoria–amintire. Vom pune provizoriu între paranteze raţiunile pentru care Bergson consideră această opoziţie o dihotomie. Vom urma mai degrabă sfaturile unei experienţei mai puţin încărcate cu presupoziţii metafizice pentru care obişnuinţa şi memoria constituie doi poli ai unui şir neîntrerupt de fenomene mnemonice. Unitatea acestui spectru este dată de comunitatea raportului cu timpul. În cele două cazuri extreme, se presupune o experienţă anterior dobîndită ; dar într-un caz, şi anume cel al obişnuinţei, lucrul dobîndit este încorporat în prezenţa experienţei trăite, nemarcate, nedeclarate ca trecut ; în celălalt caz, se face referire

[28] Anticipez aici consideraţii ce îşi au locul în partea a treia a acestei lucrări, la răscrucea critică între epistemologia cunoaşterii istorice şi hermeneutica condiţiei noastre istorice.

la anterioritatea ca atare a achiziției vechi. Prin urmare, în ambele cazuri e adevărat că memoria „are ca obiect trecutul", dar după două moduri, cel nemarcat și cel marcat, ale referinței la locul în timp al experienței inițiale.

Dacă încep schița fenomenologică cu perechea *obișnuință/memorie* o fac deoarece ea constituie prima ocazie de a aplica la problema memoriei ceea ce am numit încă din introducere cucerirea distanței temporale, cucerire al cărei criteriu poate fi calificat drept gradație a distanțării. Operațiunea descriptivă constă atunci în a clasa experiențele referitoare la profunzimea temporală, începînd cu cele în care trecutul aderă oarecum la prezent, pînă la cele unde trecutul e recunoscut în paseitatea sa revolută. Să evocăm, așa cum au făcut atîția alții înaintea noastră, celebrele pagini din *Materie și memorie*[29] consacrate, în capitolul 2, distincției între „cele două forme ale memoriei". La fel ca Augustin și vechii retoricieni, Bergson se află în situația de a recita o lecție învățată pe dinafară. Memoria-obișnuință apare atunci cînd recităm lecția, fără a mai evoca una cîte una lecțiile succesive ale perioadei de învățare. În acest caz, lecția învățată „face parte din prezentul nostru la fel ca obișnuința noastră de a merge sau de a scrie ; este trăită, «acționată», mai curînd decît reprezentată" (Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 227 ; trad. rom. cit., p. 69). Dimpotrivă, amintirea cutărei lecții particulare, a cutărei faze de memorare nu prezintă „nici una din caracteristicile deprinderii"(op. cit., p. 226 ; trad. rom. cit., p. 68) : „Este ca un eveniment din viața noastră : esența lui e de a purta o anumită dată și, în consecință, de a nu se putea repeta" (*ibid.*) ; „Imaginea însăși, înfățișată în sine, era de la început, cu necesitate, ceea ce va fi întotdeauna" (*ibid.*). Și : „Amintirea spontană este perfectă din prima clipă ; timpul nu ar putea adăuga nimic imaginii sale fără a o denatura ; ea își va păstra pentru memorie locul și data" (*op. cit.*, p. 229 ; trad. rom. cit., p. 71). Pe scurt : „Amintirea unei asemenea lecturi determinate este o reprezentare și numai o reprezentare" (*op. cit.*, p. 226 ; trad. rom. cit., p. 69) ; pe cînd lecția învățată este, așa cum am spus mai înainte, „acționată" mai degrabă decît reprezentată, amintirea-reprezentare are privilegiul de a ne permite să „urcăm înapoi panta vieții noastre trecute pentru a căuta acolo o anumită imagine" (*op. cit.*, p. 227 ; trad. rom. cit., p. 70). Memoriei

[29] Henri Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), în *Oeuvres*, introducere de H. Gouhier, texte adnotate de A. Robinet, ediția centenarului, Paris, PUF, 1963, pp. 225–235. [traducere românească : Henri Bergson, *Materie și memorie*, trad. de Cora Chiriac, Iași, Editura Polirom, Colecția Plural, 1996, pp. 68–77 — *nota trad.*]. Un studiu sistematic al raporturilor dintre psihologie și metafizică va fi propus în partea a treia a prezentei lucrări, în cadrul unei investigații consacrate uitării (cf, mai jos, p. 527–530).

care repetă i se opune memoria care imaginează : „Pentru a evoca trecutul sub formă de imagine, trebuie să te poți abstrage de la acțiunea prezentă, să știi să dai preț inutilului, să vrei să visezi. Numai omul este, probabil, capabil de un asemenea efort" (*op. cit.*, p. 228 ; trad. rom. cit., p. 71).

Acest text este de o bogăție considerabilă. În sobrietatea sa cristalină, el pune problema mai vastă a raportului între acțiune și reprezentare, exercițiul de memorare nefiind decît unul din aspectele sale, așa cum vom arăta în capitolul următor. Bergson subliniază înrudirea între lecția învățată pe dinafară și „obișnuința noastră de a merge sau de a scrie". Se pune astfel în valoare ansamblul căruia îi aparține recitarea, cel al *priceperilor* (*savoir-faire*) a căror trăsătură comună este de a fi disponibile, fără a pretinde efortul de a învăța din nou, de a re-învăța ; în acest sens, ele sînt apte de a fi mobilizate în multiple ocazii, deschise ele însele unei anumite variabilități. Or, tocmai acestor priceperi le aplicăm — în vasta panoplie a utilizărilor cuvîntului „memorie" — una din accepțiunile admise ale acestui cuvînt. Fenomenologul va putea face astfel distincția între „a-ți aminti cum..." și „a-ți aminti că..." (expresie ce va genera ea însăși alte distincții ulterioare). Acest vast imperiu cuprinde priceperi de niveluri foarte diferite. Întîlnim mai întîi capacitățile corporale și toate modalitățile lui „eu pot", pe care le parcurg în propria mea fenomenologie a „omului capabil" : a putea vorbi, a putea interveni în cursul lucrurilor, a putea povesti, a putea lăsa să ți se impute o acțiune ca și cum ai fi tu însuți adevăratul ei autor. La care trebuie adăugate cutumele sociale, moravurile, toate *habitus*-urile vieții în comun, dintre care o parte este transpusă în ritualurile sociale ce țin de fenomenele de comemorare pe care le vom opune mai departe fenomenelor de rememorare atribuite doar memoriei private. Putem distinge astfel mai multe polarități. Vom întîlni altele la fel de semnificative în cadrul analizei de față, unde accentul cade pe aplicarea criteriului de distanțare temporală.

Faptul că e vorba pe plan fenomenologic de o polaritate și nu de o dihotomie este atestat de rolul eminent al fenomenelor situate între cei doi poli, pe care Bergson îi opune în spiritul metodei sale uzuale de divizare.

Al doilea cuplu de termeni opuși este constituit de perechea *evocare/căutare*.

Înțelegem prin evocare survenirea actuală a unei amintiri. Aristotel îi rezerva acesteia termenul *mnēmē* și desemna prin *anamnēsis* ceea ce vom numi mai departe căutare sau reamintire. El caracteriza *mnēmē* ca *pathos*, ca afecțiune : se întîmplă să ne amintim de cutare sau cutare

lucru, în cutare sau cutare ocazie ; simţim atunci o amintire. Evocarea este aşadar o afecţiune în opoziţie cu căutarea. Ca atare, adică făcînd abstracţie de poziţia sa polară, evocarea este împovărată de enigma ce a pus în mişcare investigaţiile lui Platon şi Aristotel, adică prezenţa acum a absentului perceput, simţit, învăţat anterior. Această enigmă trebuie disociată provizoriu de întrebarea pe care o ridică perseverenţa afecţiunii prime, perseverenţă ilustrată de celebra metaforă a amprentei peceţii şi, drept urmare, de întrebarea dacă fidelitatea amintirii constă într-o asemănare a lui *eikōn* cu amprenta primă. Neuroştiinţele şi-au însuşit această problemă sub numele de urme mnezice. Nu trebuie ca ea să ne acapareze atenţia : fenomenologic vorbind, nu ştim nimic despre substratul corporal, mai exact cortical, al evocării, nici nu ne e prea clar regimul epistemologic al corelaţiei între formarea, conservarea şi activarea acestor urme mnezice şi fenomenele cercetate de fenomenologie. Această problemă ce ţine de categoria cauzalităţii materiale trebuie pusă între paranteze cît mai mult posibil. Îmi rezerv dreptul s-o înfrunt în partea a treia a lucrării mele. În schimb, ceea ce trebuie adus în prim plan, urmîndu-l astfel pe Aristotel, este menţionarea anteriorităţii „lucrului" amintit în raport cu evocarea sa prezentă. În această menţionare constă dimensiunea cognitivă a memoriei, caracterul ei de cunoaştere. În virtutea acestei trăsături, memoria poate fi considerată fiabilă sau nu, iar deficienţele propriu-zis cognitive pot fi luate în seamă fără a ne grăbi să le supunem unui model patologic, sub numele uneia sau alteia dintre formele de amnezie.

Să mergem la celălalt pol al cuplului evocare/căutare. Despre el era vorba sub numele grecesc de *anamnēsis*. Platon transformase *anamnēsis* într-un mit asociind-o cu o cunoaştere prenatală, de care am fi despărţiţi printr-o uitare legată de instaurarea vieţii sufleteşti într-un corp calificat în altă parte drept mormînt (*sōma — sēma*), uitare oarecum natală care ar face din căutare o reînvăţare a ceea ce a fost uitat. În cel de al doilea capitol al tratatului analizat mai sus, Aristotel a naturalizat într-o oarecare măsură *anamnēsis*, apropiind-o astfel de ceea ce numim în experienţa cotidiană reamintire. Împreună cu toţi socraticii, eu desemnez reamintirea prin termenul emblematic de căutare (*zētēsis*). Ruptura cu *anamnēsis* platoniciană nu este totuşi totală, în măsura în care *ana* din *anamnēsis* semnifică reîntoarcerea, reluarea, regăsirea a ceea ce a fost văzut, simţit sau învăţat mai înainte, deci semnifică într-un oarecare mod repetiţia. Uitarea este astfel desemnată indirect ca fiind aceea împotriva căreia se îndreaptă efortul reamintirii. Anamneza acţionează contra curentului fluviului Lethe. Căutăm ceea ce ne temem

că am uitat provizoriu sau pentru totdeauna, fără a putea alege în mod tranşant, pe baza experienţei obişnuite a reamintirii, între două ipoteze privind originea uitării : e vorba de o ştergere definitivă a urmelor a ceea ce a fost învăţat anterior sau de o piedică provizorie pusă reanimării lor? Această incertitudine cu privire la natura profundă a uitării conferă căutării coloratura sa neliniştită[30]. Cel ce caută nu găseşte neapărat. Efortul reamintirii poate reuşi sau eşua. Reamintirea reuşită este una din figurile a ceea ce numim memoria „fericită".

Cît despre mecanismul reamintirii, am evocat în comentariul asupra tratatului lui Aristotel evantaiul procedeelor folosite, de la asocierea cvasi-mecanică pînă la munca de reconstrucţie pe care Aristotel o apropie de *syllogismos*, de raţionament.

Mi-ar face plăcere să confer aici textelor vechi un ecou modern. Voi recurge încă o dată la Bergson, urmînd să fac mai tîrziu o analiză aprofundată a teoriei fundamentale din *Materie şi memorie* care încadrează împrumuturile mele punctuale din analizele foarte precise ale lui Bergson. Mă gîndesc la eseul intitulat „Effort intellectuel" din *L'Énergie spirituelle*[31], oprindu-mă îndeosebi la paginile consacrate „efortului de memorie".

Distincţia principală este aceea între „reamintirea laborioasă" şi „reamintirea instantanee" (Bergson, *L'Énergie spirituelle* pp. 932–938), reamintirea instantanee putînd fi considerată gradul zero al căutării iar amintirea laborioasă forma sa expresă. Interesul major al eseului lui Bergson rezidă în lupta dusă împotriva reducerii — operată de asociaţionism — a tuturor modalităţilor de căutare la cea mai mecanică dintre ele. Distincţia între cele două forme ale reamintirii se încadrează într-o cercetare mai vastă, plasată sub semnul unei singure întrebări : „Care este trăsătura intelectuală a efortului intelectual?" (*op. cit.*, p. 931). De unde titlul eseului. Amploarea şi precizia întrebării merită subliniate rînd pe rînd. Pe de o parte, reamintirea aparţine unei mari familii de fapte psihice : „Cînd rememorăm fapte trecute, cînd interpretăm fapte prezente, cînd auzim un discurs, cînd urmărim gîndirea altuia şi cînd ne ascultăm pe noi înşine vorbind, în sfîrşit, cînd un sistem complex de reprezentări ne ocupă inteligenţa, simţim că putem lua două atitudini diferite, una tensionată şi alta relaxată, care se deosebesc mai ales prin aceea că sentimentul efortului e prezent în una şi absent în cealaltă" (*op. cit.*, p. 930). Pe de altă parte, întrebarea exactă e următoarea : „Este

[30] Capitolul nostru despre uitare (partea a treia, cap. 3) se va opri îndelung asupra acestei ambiguităţi.

[31] Bergson, „Effort intellectuel", *L'Énergie spirituelle*, în *Oeuvres*, *op. cit.*, pp. 930–959.

oare jocul reprezentării același în ambele cazuri? Aparțin elementele intelectuale aceleiași specii și întrețin aceleași raporturi între ele?" (*op. cit.*, pp. 930–931). După cum se vede, întrebarea interesează în mod cert științele cognitive contemporane.

Dacă problema reamintirii se află în fruntea examinării diverselor categorii de muncă intelectuală, aceasta se datorează faptului că gradația „de la cel mai ușor, care e reproducerea, pînă la cel mai greu, care e producerea sau invenția" (*op. cit.*, p. 932) este aici cel mai bine marcată. De altfel, eseul se poate sprijini pe distincția operată în *Materie și memorie* între „o serie de «planuri de conștiință» diferite, de la «amintirea pură» încă netranspusă în imagini distincte, pînă la aceeași amintire actualizată în senzații născînde și în mișcări începute" (*ibid.*). Tocmai într-o astfel de traversare a planurilor conștiinței constă evocarea voluntară a unei amintiri. Se propune atunci un model pentru a departaja partea de automatism, de reamintire mecanică și aceea de reflecție, de reconstituire inteligentă, strîns amestecate în experiența obișnuită. E adevărat că exemplul ales este cel al reamintirii unui text învățat pe dinafară. Departajarea între două tipuri de lectură se face deci în momentul învățării ; lecturii analitice, care privilegiază ierarhia între ideea dominantă și ideile subordonate, Bergson îi opune celebrul său concept de *schemă dinamică* : „Înțelegem prin aceasta că reprezentarea conține mai puțin imaginile însele cît indicarea a ceea ce trebuie făcut pentru a le reconstitui" (*op. cit.*, p. 937). Cazul jucătorului de șah capabil să conducă frontal mai multe partide fără a privi tablele este exemplar în acest sens : „ceea ce e prezent în mintea jucătorului este o compoziție de forțe sau mai exact o relație între puterile aliate – – ostile" (*op. cit.*, p. 938). Astfel, fiecare parte este memorată ca un tot, în conformitate cu propriul său profil. Cheia fenomenului reamintirii trebuie căutată așadar în metoda învățării, de pildă cheia căutării neliniștite a unui nume recalcitrant : „O impresie de stranietate, însă nu de stranietate nedeterminată" (*op. cit.*, p. 939). Schema dinamică acționează ca un ghid, „indicînd o anumită *direcție a efortului*" (*op. cit.*, p. 40). În acest exemplu, ca în multe altele, „esența efortului de memorie pare a consta în a *dezvolta* o schemă, dacă nu simplă, cel puțin concentrată, într-o imagine cu elemente distincte ori mai mult sau mai puțin independente unele de altele" (*ibid.*). Iată modul de traversare a planurilor conștiinței, al „coborîrii schemei spre imagine" (*op. cit.*, p. 941). Vom spune atunci că „efortul de reamintire constă în a converti o reprezentare schematică, ale cărei elemente se întrepătrund, într-o reprezentare în imagini ale cărei părți se juxtapun" (*ibid.*). Prin aceasta, efortul de reamintire con-

stituie un caz de efort intelectual şi se înrudeşte cu efortul de intelecţie analizat în capitolul 2 din *Materie şi memorie* : „Fie că e vorba de a urmări o demonstraţie, de a citi o carte, de a auzi un discurs" (*op. cit.*, p. 942), „sentimentul efortului intelectual se produce pe traseul de la schemă la imagine" (*op. cit.*, p. 946). Rămîne să examinăm ce anume face din travaliul memoriei, al intelecţiei sau al invenţiei un efort, adică *dificultatea* al cărei semn este jena resimţită sau întîlnirea unui obstacol, în sfîrşit, aspectul propriu-zis temporal de încetinire sau de întîrziere. Vechile combinaţii rezistă remanierii cerute atît de schema dinamică, cît şi de imaginile însele, în care schema caută să se înscrie. Cea care rezistă invenţiei este obişnuinţa : „Trăsătura specifică efortului intelectual trebuie să se afle în această ezitare cu totul specială" (*op. cit.*, p. 954). Şi „considerăm că această indecizie a inteligenţei se prelungeşte într-o *neliniştе* a corpului" (*op. cit.*, p. 949). Dificultatea îşi are aşadar propria marcă temporală resimţită afectiv. Există *pathos* în *zētēsis*, „afecţiune" în „căutare". Astfel se încrucişează din nou dimensiunea intelectuală şi dimensiunea afectivă a efortului de reamintire, ca în oricare altă formă a efortului intelectual.

La sfîrşitul acestui studiu asupra reamintirii, aş dori să menţionez pe scurt raportul dintre efortul de reamintire şi uitare (în aşteptarea reluării sistematice, în partea a treia a prezentei lucrări, a problemelor referitoare la uitare, pe care le întîlnim aici într-o ordine dispersată).

Într-adevăr, efortul de reamintire oferă ocazia majoră de a face „memorie din uitare", pentru a vorbi în anticipaţie ca Augustin. Căutarea amintirii stă mărturie cu privire la finalităţile majore ale actului de memorie, şi anume de a lupta împotriva uitării, de a smulge „rapacităţii" timpului, „îngropării" în uitare, cîteva fărîme de amintire (Augustin *dixit*). Nu doar dificultatea efortului de memorie îi conferă raportului coloratura lui neliniştită, ci şi teama de a fi uitat, de a mai uita încă, de a uita mîine să îndeplinim cutare sau cutare sarcină ; căci mîine nu va trebui să uităm... a ne aminti. Ceea ce vom numi în următorul studiu datoria memoriei constă în esenţă în datoria de a nu uita. Astfel, o bună parte din căutarea trecutului e plasată sub semnul îndatoririi de a nu uita. Într-un mod mai general, obsesia uitării trecute, prezente, viitoare dublează lumina memoriei fericite cu umbra proiectată asupra ei de o memorie nefericită. Pentru memoria care meditează — *Gedächtnis* — uitarea rămîne în acelaşi timp un paradox şi o enigmă. Un paradox, aşa cum îl dezvoltă Augustin, retorul : cum *să vorbeşti* despre uitare, dacă nu sub semnul amintirii uitării, aşa cum îl autorizează şi îl

cauționează reîntoarcerea și recunoașterea „lucrului" uitat? Altfel nu am ști că am uitat. O enigmă, deoarece nu putem ști, printr-o cunoaștere fenomenologică, dacă uitarea este împiedicarea de a evoca și de a regăsi „timpul pierdut" sau dacă rezultă din inevitabila uzură „de către" timp a urmelor pe care evenimentele survenite le-au lăsat în noi, sub formă de afecțiuni originare. Pentru a rezolva enigma, ar trebui nu numai să degajăm și să eliberăm fondul uitării absolute pe care se detașează amintirile „salvate din uitare", ci și să proiectăm această neștiință privind fondul de uitare absolută pe cunoașterea *exterioară* — în special pe aceea a neuroștiințelor și a științelor cognitive — privind urmele mnezice. Nu vom uita să evocăm la timpul potrivit această corelație dificilă între cunoașterea fenomenologică și cunoașterea științifică[32].

Un loc aparte și foarte important trebuie atribuit distincției introduse de Husserl în *Prelegeri despre fenomenologia conștiinței interne a timpului*[33] între retenția sau amintirea primară și reproducerea sau amintirea secundară. Această distincție apare în secțiunea a doua a *Prelegerilor* din 1905 despre *conștiința internă a timpului,* care formează prima parte a *Prelegerilor*, completată cu texte suplimentare din perioada 1905–1910. Am ținut să tratez separat aceste analize ce au efectiv drept obiect fața obiectuală a memoriei, lucru confirmat de traducerea lui *Erinnerung* prin „amintire", alăturîndu-le în continuarea acestui capitol considerațiile lui Husserl cu privire la raportul între amintire și imagine. Detașînd această secțiune din contextul dominant al *Prelegerilor,* o sustrag viziunii idealismului subiectivist grefat pe versantul reflexiv al teoriei (a cărui analiză o amîn pînă în capitolul terminal al fenomenologiei noastre a memoriei). Această eliberare acționează, trebuie s-o recunosc, împotriva dinamicii de ansamblu a *Prelegerilor* din 1905, care, din prima pînă în a treia secțiune, le face să parcurgă o serie de „grade de constituire" (Husserl, Prelegeri, § 34) unde caracterul obiectual al constituirii se șterge progresiv în favoarea autoconstituirii fluxului conștiinței ; „obiectele temporale" — altfel spus lucrurile care durează — apar atunci ca niște „unități constituite" (*op. cit.,* § 37) în reflexivitatea pură a conșființei interne a timpului. Argumentul este aici acela că celebra *epokhē** cu care începe lucrarea și de

[32] Cf. mai jos, partea a treia, cap. 3 despre uitare, pp. 506–516.

[33] Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps,* Trad. fr. de H. Dussort, Paris, P.U.F., coll. „Épiméthée", 1964.

* *Epokhē* = suspendare a oricărei afirmații, din gr. *epékhein* — suspendare, oprire [*nota trad*].

unde rezultă scoaterea din circuit a timpului obiectiv — acel timp considerat de cosmologie, psihologie şi celelalte ştiinţe umane drept o realitate, formală desigur, dar solidară cu statutul realist al fenomenelor pe care le încadrează — nu dezvăluie mai întîi un flux pur, ci o experienţă (*Erfahrung*) temporală a cărei latură obiectuală se află în amintire ; constituirea primului nivel este aceea a unui lucru care durează, oricît de minimală ar fi această obiectivitate, mai întîi conform modelului sunetului ce continuă să răsune, apoi al melodiei pe care ne-o reamintim mai tîrziu. De fiecare dată însă, „ceva" durează. *Epokhē* dezvăluie desigur trăirile pure, „trăirile timpului" (*op. cit.*, § 2, p. 15). Dar în aceste trăiri sînt vizate „nişte *data* «obiectiv temporale»" (§ 2). Ele sînt numite „obiectivitate" (*ibid.*) şi comportă „adevăruri *apriorice*" aparţinînd „momentelor constitutive ale obiectivităţii" (*ibid.*). Dacă încă de la începutul lecturii referinţa la acest aspect „obiectual" pare provizorie, aceasta se datorează faptului că se pune o întrebare radicală, aceea a „«originii» timpului" (*ibid.*) pe care vrem să-l sustragem imperiului psihologiei, fără a recădea totuşi în orbita transcendentalismului kantian. Experienţa unui sunet care durează şi a unei melodii care revine ridică problema felului de persistenţă ce face ca „perceputul să rămînă prezent o anumită perioadă de timp, însă nu fără a se modifica" (*op. cit.*, § 3, p. 19). Întrebarea este următoarea : ce înseamnă a rămîne, pentru un lucru care durează? Ce este durata temporală? Această întrebare nu diferă de cele puse în cuvinte asemănătoare de către William James şi Henri Bergson : a dura, a rămîne, a persista. Ce modificare s-a produs aici? Să fie oare un fel de asociere (Brentano)? Un soi de comparaţie recapitulativă pornind de la ultimul sunet (W. Stern)? Putem respinge aceste soluţii, dar nu şi problema, respectiv „perceperea unor obiecte temporale transcendente care se întind pe o durată" (*op. cit.*, § 7, p. 35). Vom numi „obiecte temporale" (*Zeitobjekten*) obiectele ce vor sta ulterior la baza problemei constituirii timpului, considerat din acel moment drept durată nediferenţiată a lucrurilor ce durează. Analiza va trece astfel de la percepţia duratei a ceva la examinarea duratei percepţiei ca atare. Nu vor mai fi atunci tematizate sunetul, melodia, ci doar durata lor neobiectuabilă. Distincţia importantă între amintirea imediată sau retenţie şi amintirea secundară (reamintire) sau reproducere dobîndeşte sens dincoace de această deplasare de accent.

Experienţa descrisă are un pivot, prezentul, prezentul sunetului ce răsună acum : „cînd răsună, îl aud ca prezent, dar în timp ce continuă să răsune are un prezent mereu nou, iar prezentul de fiecare dată precedent se preschimbă într-un trecut" (*op. cit.*, § 7, p. 37). Această modifi-

care constituie tema descrierii. Există un „de fiecare dată" prezent. În această privință, situația descrisă nu diferă de cea analizată de Augustin în Cartea XI a *Confesiunilor* : modificarea ține de prezent. Augustin ignoră scoaterea din circuit a oricărei teze transcendente și reducerea sunetului „la un dat hiletic pur" (*op. cit.*, § 8, p. 37). Dar ideea că ceva începe și se sfîrșește, începe și „cade" după sfîrșitul său în trecutul cel mai îndepărtat, reprezintă un loc comun. Se propune atunci ideea de „retenție" : „în această cădere" eu îl mai „reții", îl am într-o „retenție" și, atîta timp cît ea se menține, „el își are propria temporalizare, rămîne același, durata sa este aceeași" (*ibid.*). În acest stadiu al analizei, cele două propoziții se suprapun : sunetul este același, durata sa este aceeași. Ulterior, cea de a doua o va absorbi pe prima. Vom trece atunci de la fenomenologia amintirii la una a conștiinței interne a timpului. Tranziția e pregătită de observația că îmi pot îndrepta privirea spre „modul în care este dat [sunetul]" (*op. cit.*, § 8, p. 38). Atunci, într-un „flux continuu", „modurile" și continuitatea lor vor trece pe primul plan. Dar nu va fi abolită referința la acum-ul care, în analiza de față, este faza unui sunet, acea fază numită „conștiință a sunetului la începutul său" (*op. cit.*, § 8, p. 37) : „sunetul este dat, adică sînt conștient de el ca prezent" (*op. cit.*, § 8, p. 38). Într-un stadiu ulterior al analizei, vom putea discerne în referința tenace la prezent domnia a ceea ce Heidegger și cei influențați de el denunță drept o „metafizică a prezenței"[34]. În stadiul în care ne aflăm aici cu analiza, referința la prezent întîlnește experiența noastră cotidiană a lucrurilor ce încep, continuă și încetează să apară. A începe constituie o experiență incontestabilă. Fără ea nu am înțelege ce înseamnă a continua, a dura, a rămîne, a înceta. Există mereu ceva ce începe și încetează. În rest, prezentul nu trebuie confundat cu prezența — în nici unul din sensurile metafizice posibile. Fenomenologia percepției nu are nici un drept exclusiv asupra descrierii prezentului. Prezentul este deopotrivă acela al lui a te bucura și a suferi precum și, într-un mod mai semnificativ în cazul unei investigații asupra cunoașterii istorice, acela al inițiativei. Ceea ce i se poate reproșa din această perspectivă lui Husserl, în stadiul inițial al analizei sale, este de a fi limitat fenomenologia prezentului la obiectivitatea percepută, în detrimentul obiectivității afective și practice. În aceste limite, teza sa este pur și simplu aceea că percepția nu e instantanee, că retenția nu e o formă de imaginație, ci constă într-o modificare a percepției. Percepția a ceva durează. Îndepărtarea „de clipa prezentă actuală" (*op. cit.*, § 9, p. 39) este tot un fenomen de percepție și nu de imaginație. Și tocmai despre ceva

[34] Vom aborda în capitolul 3 importantele analize consacrate de R. Bernet fenomenologiei timpului la Husserl.

spunem că el durează : „«Conştiinţa», «trăirea» se raportează la obiectul său prin intermediul unei apariţii, în care constă chiar «obiectul în modul său»" (*op. cit.*, § 9, p. 41). Iniţial, fenomenologia memoriei este aceea a amintirii, dacă înţelegem prin aceasta „obiectul în modul său". Ceea ce numim prezent, trecut, sînt nişte „trăsături ale scurgerii" (*op. cit.*, § 10, p. 41), fenomene eminamente imanente (în sensul unei transcendenţe reduse la statutul hileticului).

Dacă putem discerne o anumită tensiune în analiză, înaintea intrării în scenă a distincţiei între reţenţie şi reamintire, e vorba de tensiunea între oprirea asupra prezentului actual şi indivizibilitatea în fragmente a fenomenului scurgerii. Dar această tensiune nu i se poate reproşa lui Husserl ca o inconsecvenţă ce ar rezulta dintr-o complezenţă metafizică : ea reprezintă o parte constitutivă a fenomenului descris. Într-adevăr, putem trece fără încetare, asemenea timpului însuşi, de la o fază la alta a duratei aceluiaşi obiect sau ne putem opri la o singură fază : începutul este pur şi simplu cea mai remarcabilă dintre aceste opriri ; dar la fel e şi încetarea. Astfel, începem să facem şi încetăm să facem. Faptul de a acţiona, mai ales, îşi are nodurile şi umflăturile sale, rupturile şi avînturile sale ; el are muşchi puternici. Iar în succesiunea mai netedă a percepţiei, distincţia între a începe, a continua şi a înceta este perfect normală. Prezentul are sens iar durata înseamnă modificare, tocmai pentru că reprezintă un început : „în timp ce neîncetat apare un nou prezent, prezentul se preschimbă în trecut şi în acel moment întreaga continuitate a scurgerii trecuturilor punctului precedent «cade în jos» uniform în adîncul trecutului" (*op. cit.*, § 10, p. 43). Putem vorbi de un „punct-sursă"? (*op. cit.*, § 11, p. 43) numai în cadrul relaţiei a începe–a continua–a înceta. Impresia e originară, într-o accepţiune nemetafizică, în sensul a ceea ce pur şi simplu începe şi face să existe un înainte şi un după. Prezentul se schimbă fără încetare, dar se şi iveşte fără încetare : este ceea ce se numeşte a sosi. Pornind de aici, orice scurgere nu e decît „retenţia retenţiilor" (*op. cit.*, § 11, p. 44). Însă distincţia a începe/a dura nu încetează să semnifice, astfel încît există posibilitatea ca o continuitate să se concentreze într-un „punct al actualităţii ce se oferă în degradeuri retenţionale" (*ibid.*), fenomen comparat de Husserl cu o coadă de cometă. Vorbim atunci de durată „revolută" (*op. cit.*, § 11, p. 45). Acest punct terminal poate fi analizat foarte bine ca o continuitate de retenţii ; dar, întrucît e terminal, el se dă într-o „percepţie de acum" (*ibid.*), nucleu al cozii cometei[35].

[35] În această privinţă, diagrama ce însoţeşte descrierea fenomenului de scurgere din paragraful 11 nu trebuie să ne deruteze : este vorba de o transcriere spaţială prin echivalenţa între prezent şi punct.

Ce se întîmplă din acel moment cu eventualul sfîrşit al atenuării, în care ar consta dispariţia? Evocîndu-l (*op. cit.*, § 11), Husserl vorbeşte despre imperceptibilitate, sugerînd astfel caracterul limitat al cîmpului temporal şi al cîmpului de vizibilitate. Observaţia este de asemenea valabilă pentru diagrama din § 11 : „nu s-a prevăzut nici un sfîrşit al retenţiei" (notează Husserl), ceea ce, conform anumitor autori, ar lăsa loc atît mărturisirii unei uitări ineluctabile, cît şi luării în considerare a unei persistenţe inconştiente a trecutului.

Rezumînd, a numi originară clipa din trecut proprie retenţiei înseamnă a nega că ea reprezintă o figurare prin imagine. Vom reconsidera această distincţie pe baza unor texte inedite aparţinînd unui alt ciclu de analize, întemeiate pe opoziţia poziţional/non poziţional. În *Prelegerile* din 1905 prevalează opoziţia impresional/retenţional. O astfel de distincţie e suficientă pentru a distinge un acum al conştiinţei de un „tocmai trecut" care dă percepţiei o extensie temporală. Totuşi, există deja o opoziţie faţă de imaginar : la drept vorbind, ea exista începînd cu critica lui Brentano din prima secţiune. Cît despre distincţia impresie/retenţie, asupra căreia ne concentrăm aici, ea ţine, după Husserl, de o necesitate eidetică. Nu e un dat *de facto* : „postulăm că e necesar *a priori* ca retenţia să fie precedată de o percepţie şi, deci, de o impresie originară corespunzătoare" (*op. cit.*, § 13, p. 48). Cu alte cuvinte, ceva durează numai dacă a continua presupune a începe. Putem avea rezerve „bergsoniene" faţă de echivalenţa între acum şi punct, dar nu faţă de distincţia a începe/a continua. Această distincţie e constitutivă pentru fenomenologia amintirii — a acelei amintiri despre care se spune : „datul trecutului e amintirea" (*op. cit.*, § 13, p. 50). Iar acest dat înglobează în mod necesar un moment de negativitate : retenţia nu e impresia ; continuitatea nu e începutul ; în acest sens, el constă într-un „ne–acum" : „trecut şi acum se exclud" (*ibid.*). A dura înseamnă într-un anume fel a surmonta această excludere. A dura înseamnă a rămîne acelaşi. Acesta e sensul cuvîntului „modificare".

Trebuie să reţinem că tocmai în raport cu această excludere — cu acest ne–acum primordial — a trecutului se propune o polaritate de un gen nou, în chiar interiorul lui ne–acum al amintirii : polaritatea amintire primară/amintire secundară, retenţie/reproducere.

Reproducerea presupune că amintirea primară a unui obiect temporal cum ar fi melodia a „dispărut" şi s-a reîntors. Retenţia se mai agaţă încă de percepţia momentului. Amintirea secundară nu mai este deloc prezentare ; ea este re–prezentare ; e aceeaşi melodie, însă „cvasi–auzită" (*op. cit.*, § 14, p. 50). Melodia auzită puţin mai înainte „în

persoană" este acum rememorată, re-prezentată. Rememorarea însăşi va putea fi la rîndul ei reţinută la modul a ceva tocmai rememorat, re-prezentat, re-produs. Acestei modalităţi a amintirii secundare i se pot aplica distincţiile propuse deja între evocarea spontană şi evocarea laborioasă, precum şi între gradele de claritate. Esenţial este ca obiectul temporal reprodus să nu mai aibă, dacă putem spune aşa, nici un picior în percepţie. El s-a desprins. E cu adevărat trecut. Şi totuşi se înlănţuie, este urmarea prezentului şi a cozii sale de cometă. Spaţiul dintre cele două este ceea ce numim bucată de vreme. În perioada *Prelegerilor* din 1905 şi a *Textelor suplimentare* din perioada 1905–1910, reproducerea este clasată printre modurile imaginaţiei (*op. cit.*, Supplément II, pp. 132-136). Va mai rămîne să se facă distincţia între imaginaţia tetică (*posante*)* şi imaginaţia de-nerealizat (*irréalisante*)*, singura legătură între cele două fiind absenţa, a cărei bifurcare majoră în două direcţii, fantasticul şi iconicul, fusese observată de Platon în termenii artei mimetice. Vorbind aici despre „re-datul duratei", Husserl evocă implicit caracterul tetic diferenţial al reamintirii[36]. Că reproducerea e de asemenea imaginaţie, acesta este adevărul limitat al lui Brentano (*op. cit.*, § 19); în termeni negativi, a reproduce nu înseamnă a da efectiv. A fi dat încă o dată nu înseamnă a fi dat întocmai. Diferenţa nu mai e continuă, ci discontinuă. Se pune atunci problema redutabilă de a şti în ce condiţii „reproducerea" este reproducere a trecutului. De răspunsul la această întrebare depinde diferenţa dintre imaginaţie şi amintire. Diferenţa este determinată de dimensiunea poziţională a reamintirii: „amintirea, dimpotrivă, afirmă ceea ce e reprodus şi îi dă, afirmîndu-l, o situare faţă de un acum actual şi de sfera cîmpului temporal originar căruia îi aparţine amintirea însăşi" (*op. cit.*, § 23). Husserl trimite aici la Suplimentul III: „Intenţiile de înlănţuire a amintirii şi percepţiei. Modurile conştiinţei timpului". În aceste condiţii, se poate spune că acum-ul reprodus „acoperă" un acum trecut. „A doua intenţionalitate" corespunde astfel cu ceea ce Bergson şi alţii numesc recunoaşterea-încheiere a unei căutări fericite.

În acest punct, analiza minuţioasă consacrată distincţiei între *Erinnerung* şi *Vortstellung* cuprinsă în volumul XXIII din *Husserliana* o continuă pe cea din secţiunea a doua a *Prelegerilor despre fenomenologia conştiinţei interne a timpului.* Voi vorbi despre ea în secţiunea a doua a acestui capitol, cu privire la confruntarea dintre amintire şi imagine.

* *NOTA TRAD.*: Aici şi în alte cazuri similare am considerat oportună reproducerea, între paranteze şi în italice, a expresiilor originale din textul francez.

[36] Cuvîntul *Phantasma* apare la p. 64 şi 65 (Husserl, *op. cit.*).

Aş dori să închei acest parcurs al polarităţilor cu analiza unei perechi de termeni opuşi dar complementari, a căror importanţă va reieşi pe deplin cu ocazia tranziţiei de la memorie la istorie.

Voi vorbi despre polaritatea dintre *reflexivitate* şi *mundanitate*. Văzînd, simţind, învăţînd, omul nu-şi aminteşte numai de sine, ci şi de situaţiile mundane în care a văzut, simţit, învăţat. Aceste situaţii implică propriul corp şi corpul celorlalţi, spaţiul trăit, în sfîrşit, orizontul lumii şi al lumilor unde s-a întîmplat ceva. Într-adevăr, între reflexivitate şi mundanitate există o polaritate, în măsura în care reflexivitatea este o trăsătură irecuzabilă a memoriei în faza sa declarativă : cineva spune „în inima sa" că a văzut, simţit, învăţat mai înainte ; în această privinţă, nu trebuie negat nimic din apartenenţa memoriei la sfera interiorităţii — la ciclul lui *inwardness*, pentru a relua vocabularul lui Charles Taylor din *Sources of the Self*[37]. Nimic, cu excepţia surplusului interpretativ al idealismului subiectivist care împiedică intrarea momentului de reflexivitate într-o relaţie dialectică cu polul de mundanitate. După părerea mea, o astfel de „presupoziţie" grevează asupra fenomenologiei husserliene a timpului, în pofida vocaţiei acesteia de a se constitui fără presupoziţie şi de a nu urma decît învăţătura „lucrurilor însele". Este aici un efect contestabil al lui *epokhē* care, sub acoperirea obiectivării, loveşte în mundanitate. Trebuie spus, e adevărat, în favoarea lui Husserl, că fenomenologia lui *Lebenswelt*, prezentată în ultima sa mare carte, anulează parţial echivocul, redîndu-i celei pe care o numim în mod global situaţie mundană, dreptul la primordialitate, fără a rupe însă cu idealismul transcendental al perioadei mediane ce culminează în *Ideen I* dar se anunţă deja în *Prelegeri despre fenomenologia conştiinţei interne a timpului*.

Consideraţiile ce urmează datorează imens operei principale a lui Edward Casey, *Remembering*[38]. Singurul punct de divergenţă ce mă desparte de el se referă la interpretarea pe care o dă fenomenelor minunat descrise : el crede că trebuie să iasă din zona marcată de tema intenţionalităţii şi, prin aceasta, din fenomenologia husserliană, sub presiunea ontologiei existenţiale inaugurate de Heidegger în *Sein und Zeit*. De aici, opoziţia ce domină descrierea fenomenelor mnemonice în două mari ansambluri plasate sub titlul „*Keeping memory in Mind*"

[37] Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989 ; trad. fr. de C. Melançon, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, coll. „La couleur des idées", 1998.

[38] Edward S. Casey, *Remembering. A Phenomenological Study*, Bloomington şi Indianapolis, Indiana University Press, 1987.

şi, respectiv, „*Pursuing memory beyond Mind*". Dar ce înseamnă *Mind* — termen englez atît de dificil de tradus în franceză? Nu se referă oare acest cuvînt la interpretarea idealistă a fenomenologiei şi a temei sale majore, intenţionalitatea? Casey ţine seama de complementaritatea acestor două mari ansambluri, intercalînd între ele ceea ce el numeşte „*mnemonic Modes*", adică „*Reminding, Reminiscing, Recognizing*". Nu ezită de altfel să-şi numească marea lucrare *A Phenomenological Study.* Să-mi fie permis a mai adăuga un cuvînt, pentru a-mi mărturisi acordul profund cu demersul lui Casey : apreciez mai presus de toate orientarea generală a lucrării, vizînd să sustragă uitării memoria însăşi (de aici, titlul introducerii : „*Remembering forgotten. The amnesia of anamnēsis*" – căruia îi răspunde cel al părţii a patra : „*Remembering is re-membered*"). În această privinţă, cartea constituie o pledoarie pentru ceea ce eu numesc memorie „fericită", în opoziţie cu descrierile motivate de suspiciune sau de întîietatea excesivă acordată fenomenelor de deficienţă, în speţă patologiei memoriei.

Nu voi spune nimic nou cu privire la polul reflexiv al perechii analizate aici, în măsura în care sub acest nume pot fi adunate fenomene ce au apărut deja în alte cupluri de opoziţii. Ar trebui să ne referim la polaritatea memorie proprie/memorie colectivă din următorul nostru studiu. Cu această polaritate îşi încheie şi Casey, sub titlul „*Commemoration*", „urmărirea" memoriei „dincolo de spirit". Ar trebui apoi să regrupăm sub numele de reflexivitate termenul din „dreapta" al fiecăreia dintre perechile precedente ; astfel, în opoziţia dintre obişnuinţă şi memorie, latura obişnuinţă este mai puţin marcată în ceea ce priveşte reflexivitatea : efectuăm ceva din deprindere, fără să observăm, fără să-i dăm atenţie, fără să fim *mindful.* Dacă întîlnim o piedică, sîntem chemaţi să avem grijă : *Mind your step!* Cît despre perechea evocare/reamintire, reflexivitatea atinge culmea în efortul de reamintire ; ea e subliniată de sentimentul de dificultate legat de efort ; simpla evocare poate fi considerată în această privinţă neutră sau nemarcată, întrucît, în calitatea ei de prezenţă a absentului, amintirea e numită survenire ; se poate spune că e marcată negativ în cazurile de evocare spontană involuntară, binecunoscută cititorilor *Căutării*... proustiene ; mai mult încă, în cazurile de irupţie obsesională pe care le vom analiza în studiul următor ; evocarea nu mai este pur şi simplu simţită (*pathos*), ci suportată. „Repetiţia" în sens freudian este atunci inversul rememorării, care poate fi apropiată, ca travaliu al amintirii, de efortul reamintirii descris mai sus.

Cele „trei moduri mnemonice" intercalate de Casey între analiza intenţională a memoriei captive, crede el, „*in Mind*", şi urmărirea me-

moriei „*beyond Mind*" constituie într-adevăr nişte fenomene tranziţionale între polul de reflexivitate şi polul de mundanitate al memoriei.

Ce înseamnă *Reminding*? Nu există un termen potrivit în franceză, cu excepţia uneia dintre utilizările cuvîntului „a reaminti" : aceasta îmi reaminteşte de ceva, mă face să mă gîndesc la ceva. Se cuvine să spunem răboj, (*aide–mémoire*), memento sau, împreună cu neuroştiinţele, indice de reamintire? E vorba într-adevăr de indicatori ce vizează protecţia împotriva uitării. Ei se distribuie de o parte şi de alta a liniei de departajare între interioritate şi exterioritate ; îi găsim prima oară pe versantul reamintirii, fie sub forma încremenită a asocierii mai mult sau mai puţin mecanice a reamintirii unui lucru de către un altul cu care a fost asociat în învăţare, fie ca una dintre etapele „vii" ale travaliului reaminirii ; le întîlnim a doua oară ca puncte de sprijin exterioare pentru reamintire : fotografii, cărţi poştale, agende, chitanţe, memento-uri (faimosul nod la batistă). Astfel, aceste semne indicatoare ne pun în gardă împotriva uitării viitoare : reamintind ce trebuie făcut, ele previn uitarea de a face (a da de mîncare pisicii!).

Cît despre *Reminiscing*, e vorba de un fenomen mai marcat de activitate decît în *Reminding* : el constă în a face să retrăiască trecutul prin evocarea lui de către mai mulţi oameni deodată, unul ajutîndu-l pe celălalt să-şi amintească de evenimente sau cunoştinţe împărtăşite, amintirea unuia servind drept *reminder* amintirilor celuilalt. Acest proces memorial poate fi desigur interiorizat sub forma memoriei meditative, exprimată mai bine de *Gedächtnis* din limba germană, cu etapele constituite de jurnalul intim, Memorii şi antimemorii, autobiografii, unde suportul scriiturii conferă materialitate urmelor conservate, reanimate şi îmbogăţite din nou cu depuneri inedite. Astfel, ne facem provizii de amintiri pentru zilele ce vor veni, pentru timpul destinat amintirilor... Dar forma canonică a lui *Reminiscing* e conversaţia în regimul oralităţii : „Ia spune, îţi aminteşti de... cînd... tu... noi... ?" Modul lui *Reminiscing* se desfăşoară aşadar la acelaşi nivel de discursivitate cu simpla evocare a stadiului său declarativ.

Rămîne al treilea mod mnemonic, pe care Casey îl numeşte de tranziţie : *Recognizing*, recunoaştere. Recunoaşterea apare mai întîi ca un complement important al reamintirii, ratificarea sa, am putea spune. Recunoaştem ca fiind aceeaşi amintirea prezentă şi impresia primă vizată ca alta[39]. Fenomenul de recunoaştere ne trimite astfel la enigma amintirii ca prezenţă a absentului întîlnit anterior. Iar „lucrul"

[39] Recunoaşterea va face obiectul unei atenţii speciale în studiul nostru despre uitare, pp. 516–535.

recunoscut este de două ori altul : ca absent (altul decît prezența) și ca anterior (altul decît prezentul). Și tocmai ca fiind un altul, emanînd dintr-un alt trecut, el este recunoscut ca fiind același. Această alteritate complexă are ea însăși mai multe grade corespunzătoare gradelor de diferențiere și de distanțare a trecutului în raport cu prezentul. Alteritatea e vecină cu gradul zero în sentimentul de familiaritate : ne regăsim în ea, ne simțim în largul nostru, ca acasă (*heimlich*) în plăcerea trecutului reînviat. În schimb alteritatea atinge culmea în sentimentul de înstrăinare (faimoasa *Unheimlichkeit* din eseul lui Freud, „neliniștitoarea stranietate"). Ea se menține la gradul său median atunci cînd evenimentul reamintit este, cum spune Casey, readus „*back where it was*". În planul fenomenologiei memoriei, acest grad median anunță operațiunea critică prin care cunoașterea istorică redă obiectul său împărăției trecutului revolut, făcînd astfel din el ceea ce Michel de Certeau numea „absentul istoriei".

Dar micul miracol al recunoșterii constă în a învălui cu prezență alteritatea revolutului. Prin aceasta, amintirea devine reprezentare, în dublul sens al lui re– : în urmă, din nou. Acest mic miracol e în același timp o mare capcană pentru analiza fenomenologică, întrucît re–prezentarea riscă să închidă din nou reflecția în incinta invizibilă a reprezentării, presupusă a se afla în capul nostru, „*in the Mind*".

Însă aceasta nu e tot. Mai este faptul că trecutul recunoscut tinde să se impună ca trecut perceput. De aici, soarta ciudată a recunoașterii, și anume aceea de a putea fi tratată atît în cadrul fenomenologiei memoriei cît și în acela al percepției. Ne amintim celebra descriere făcută de Kant triplei sinteze subiective : a parcurge, a lega, a recunoaște. Bergson vorbește în termeni asemănători despre desfășurarea schemei dinamice în imagini, ca despre o reîntoarcere la percepție. Vom reveni asupra acestei probleme în secțiunea a treia a prezentului capitol, atunci cînd vom vorbi de transpunerea în imagini a amintirii.

O dată încheiată trecerea în revistă a „modurilor mnemonice" plasate de tipologia lui Casey la jumătatea drumului între fenomenele rînduite de fenomenologia intenționalității (excedată, după mine, de idealism subiectivist) în *Mind* și cele căutate *beyond Mind*, sîntem confruntați cu o serie de fenomene mnemonice care presupun corpul, spațiul, orizontul lumii sau al unei lumi.

După mine, aceste fenomene nu ne fac să părăsim sfera intenționalității, ci îi dezvăluie dimensiunea non–reflexivă. Îmi amintesc că am simțit plăcere sau am suferit în trupul meu, în cutare sau cutare

perioadă a vieții mele trecute ; îmi amintesc de a fi locuit multă vreme în cutare casă din cutare oraș, de a fi călătorit în cutare parte a lumii, și tocmai de aici evoc toate acele locuri unde am fost. Îmi amintesc de întinderea cutărui peisaj marin care îmi dădea sentimentul imensității lumii. Și, cu prilejul vizitării cutărui sit arheologic, evocam lumea culturală dispărută la care trimiteau cu tristețe acele ruine. Asemenea unui martor într-o anchetă a poliției, pot spune despre aceste locuri că „eram acolo".

Ca să începem cu memoria corporală, trebuie spus că ea se lasă redistribuită de-a lungul primei axe de opoziții : de la corpul obișnuit la corpul evenimențial, dacă putem spune așa. Prezenta polaritate reflexivitate/mundanitate o acoperă parțial pe prima dintre toate. Memoria corporală poate fi „acționată" ca toate celelalte modalități ale obișnuinței, cum ar fi aceea de a conduce o mașină pe care o stăpînesc bine. Ea se modulează conform tuturor variantelor sentimentului de familiaritate sau de înstrăinare. Dar încercările, bolile, rănile, traumatismele trecutului invită memoria corporală să se concentreze asupra incidentelor precise care fac apel în principal la memoria secundară, la reamintire și cer să fie povestite. În această privință, amintirile fericite, în special cele erotice, își semnalează locul aparte în trecutul revolut, fără a uita făgăduința de repetare cuprinsă în ele. Memoria corporală e astfel populată de amintiri influențate în diferite grade de distanțarea temporală : mărimea perioadei de timp scurse poate fi ea însăși percepută, resimțită la modul regretului, al nostalgiei. Momentul trezirii, descris magistral de Proust la începutul *Căutării...*, este deosebit de propice reîntoarcerii ființelor și lucrurilor la locul atribuit lor în spațiu și timp, cu o zi în urmă. Momentul reamintirii este atunci acela al recunoașterii. Acesta din urmă poate parcurge la rîndul său toate gradele, de la rememorarea tacită pînă la memoria declarativă gata încă o dată pentru narațiune.

Tranziția de la memoria corporală la memoria locurilor este asigurată de acte importante cum sînt a se orienta, a se deplasa și, mai ales, a locui. Tocmai pe suprafața pămîntului locuibil ne aducem aminte că am călătorit și vizitat situri arheologice. Astfel, „lucrurile " amintite sînt intrinsec asociate cu niște locuri. Și nu din neatenție spunem despre ceva ce s-a întîmplat că a avut loc. Prin urmare, la acest nivel primordial se constituie fenomenul „locurilor memoriei", înainte de a deveni o referință pentru cunoașterea istorică. Locurile memoriei funcționează în principal la modul unor *reminders*, al unor indicii ale reamintirii, oferind rînd pe rînd un sprijin memoriei slăbite în lupta împotriva uitării și chiar o suplinire mută a memoriei moarte. Locurile „rămîn" ca inscripții, ca monumente, potențial

ca documente[40], în timp ce amintirile transmise doar pe cale orală zboară asemenea vorbelor. Şi tot graţie acestei înrudiri între amintiri şi locuri, acea *ars memoriae* pe care o vom evoca la începutul studiului următor a putut fi edificată ca metodă a unor *loci*.

Legătura dintre amintire şi loc pune o problemă dificilă care va deveni mai evidentă la răscrucea memoriei şi a istoriei, care este totodată şi geografie. Problema este aceea a gradului de originalitate a fenomenului datării, în paralel cu acela al localizării. Datarea şi localizarea sînt prin urmare fenomene solidare, ce stau mărturie cu privire la legătura inseparabilă dintre problematica timpului şi aceea a spaţiului. Problema este următoarea : pînă în ce punct se poate constitui o fenomenologie a datării şi a localizării, fără a împrumuta nimic de la cunoaşterea obiectivă a spaţiului geometric — să spunem euclidian sau cartezian — şi de la cunoaşterea obiectivă a timpului cronologic, articulat el însuşi pe mişcarea fizică? E întrebarea pusă de toate tentativele de recucerire a unui *Lebenswelt* anterior — conceptual dacă nu istoric — lumii (re)construite de ştiinţele naturii. Bergson însuşi, atît de vigilent în privinţa ameninţărilor de contaminare a experienţei pure a duratei de către categoriile spaţiale, nu ezită să caracterizeze memoria-amintire, comparată de el cu memoria-obişnuinţă, prin fenomenul datării. Despre astfel de lecturi particulare a căror evocare întrerupe recitarea unei lecţii, el spune : „Este ca un eveniment din viaţa noastră : esenţa lui este de a purta o anumită dată şi, în consecinţă, de a nu se putea repeta" (Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 226 ; trad. rom. cit., p. 68) ; iar puţin mai departe, invitînd la reprezentarea a „două memorii teoretic independente", notează : „Cea dintîi ar înregistra, sub formă de imagini-amintiri, toate evenimentele din viaţa noastră cotidiană pe măsură ce ele se derulează ; nu ar neglija nici un amănunt ; i-ar lăsa fiecărui fapt, fiecărui gest, locul şi data sa" (*op. cit.*, p. 227 ; trad. rom. cit., p. 69). Ca loc în timp, data pare a contribui la prima polarizare a fenomenelor mnemonice, împărţite între obişnuinţă şi memoria propriu-zisă. Ea este constitutivă de asemenea pentru faza reflexivă sau, cum se mai spune, declarativă a rememorării ; efortul memoriei este în mare parte un efort de datare : cînd? de cît timp? cît timp a durat? Husserl nu a putut ignora nici el această chestiune, chiar înainte de perioada lui *Krisis*, începînd cu *Prelegerile*... Nu pot spune că un sunet începe, durează, încetează fără a spune cît timp durează el. De altfel, a spune „B urmează după A" înseamnă a recunoaşte caracterul primordial al succesiunii a două

[40] Cu privire la raportul dintre monument şi document, vezi partea a doua, capitolul I, p. 228.

elemente : conştiinţa succesiunii este un dat originar al conştiinţei ; ea este percepţia acestei succesiuni. Nu ne-am îndepărtat prea mult de Aristotel, pentru care distincţia între înainte şi după este elementul ce deosebeşte timpul de mişcare. Fiind originară, conştiinţa internă a timpului îşi are deja, conform lui Husserl, *a priori*-urile sale care îi reglează percepţia.

Revenind la memoria locurilor putem încerca, pe urmele lui Casey, să restabilim sensul spaţialităţii pe baza concepţiei abstracte a spaţiului geometric. Casey foloseşte pentru acesta din urmă termenul de sit şi îl păstrează pe acela de loc (*place*) pentru spaţialitatea trăită. Locul, spune el, nu e indiferent faţă de „lucrul" ce îl ocupă sau mai degrabă îl umple, la fel cum locul constituie, după Aristotel, forma goală a unui volum determinat. Tocmai unele dintre aceste locuri remarcabile sînt numite memorabile. Actul de a locui, evocat puţin mai sus, reprezintă în această privinţă legătura umană cea mai puternică între dată şi loc. Locurile locuite sînt prin excelenţă memorabile. Memoriei declarative îi place să le evoce şi să le nareze, în virtutea legăturii strînse dintre ele şi amintire. Cît despre deplasările noastre, locurile parcurse succesiv servesc drept *reminders* pentru episoadele ce s-au desfăşurat acolo. Ele sînt cele ce ne par mai tîrziu ospitaliere sau neospitaliere, într-un cuvînt, locuibile.

La începutul părţii a doua, o dată cu trecerea de la memorie la istorie, se va pune totuşi problema de a şti dacă un timp istoric, un spaţiu geografic pot fi concepute fără ajutorul unor categorii mixte care articulează timpul trăit şi spaţiul trăit cu timpul obiectiv şi spaţiul geometric supuse de *epokhē* unei suspendări metodice în favoarea unei fenomenologii „pure".

Apare din nou întrebarea frecvent întîlnită cu privire la caracterul acceptabil la limită a lui *epokhē* husserliană. Oricare ar fi soarta ulterioară a memoriei datelor şi locurilor în planul cunoaşterii istorice, dezimplicarea spaţiului şi a timpului de forma lor obiectivată e legitimată de legătura între memoria corporală şi memoria locurilor. Corpul constituie în această privinţă locul primordial, acel *aici* faţă de care toate celelalte locuri sînt acolo. Există prin urmare o simetrie perfectă între spaţialitate şi temporalitate : „aici" şi „acum" se află în acelaşi rînd, alături de „eu", „tu", „el" şi „ea", printre deicticele care ne marchează limba. Aici şi acum constituie la drept vorbind nişte locuri şi date absolute. Dar putem oare menţine multă vreme acest suspans al timpului şi al spaţiului obiectuate? Pot evita să leg un *aici* de-al meu de un *acolo* delimitat de corpul altuia, fără să recurg la un sistem de locuri neutre? Fenomenologia memoriei locurilor pare prinsă, încă de la început, într-o

mişcare dialectică de nedepăşit constînd în dezimplicarea spaţiului trăit din spaţiul geometric şi reimplicarea unuia de către celălalt în orice proces de relaţionare a ceea ce ne e propriu cu ceea ce-i străin. Putem să ne considerăm vecini cu altcineva fără o schiţă topografică? Şi s-ar mai putea detaşa *aici* şi *acolo* la orizontul unei lumi comune, dacă lanţul vecinătăţilor concrete n-ar fi prins în grila unui mare cadastru unde locurile sînt mai mult decît nişte situri? Locurile cele mai memorabile n-ar putea să-şi exercite funcţia de memorial, dacă n-ar fi totodată situri notabile la punctul de intersecţie a peisajului cu geografia. Pe scurt, ar mai fi oare locurile memoriei păzitorii ei personali şi colectivi dacă n-ar rămîne „la locul lor" în dublul sens de loc şi sit?

Dificultatea evocată aici devine deosebit de supărătoare atunci cînd, urmîndu-l pe Casey, plasăm analiza fenomenelor mnemonice legate de comemorare la capătul traseului presupus a îndepărta memoria de nucleul ei „mentalist". Desigur, e perfect legitim să reaşezăm memoria în cadrul polarităţii reflexivitate/mundanitate[41]. Dar atunci preţul ce trebuie plătit pentru această inserţie a comemorării în cadrul mundanităţii e foarte mare : din momentul în care punem accentul pe gestica trupului şi pe spaţialitatea ritualurilor ce însoţesc ritmurile temporale ale celebrării, nu putem să nu ne întrebăm în ce spaţiu şi în ce timp se desfăşoară aceste figuri fictive ale memoriei. Spaţiul public unde se adună cei care celebrează, calendarul sărbătorilor ce punctează timpii puternici ai liturghiilor ecleziastice şi ai celebrărilor patriotice şi-ar mai putea exercita oare funcţiilor lor de întrunire comunitară (*religio* egal *religare*?) fără articularea spaţiului şi a timpului fenomenologice cu spaţiul şi timpul cosmologice? Mai exact, evenimentele şi actele fondatoare, situate de obicei într-un timp îndepărtat, nu sînt oare legate de timpul calendaristic într-atît încît acesta din urmă să determine uneori

[41] Putem situa de asemenea actul comemorării în perechea memorie-obişnuinţă/memorie-amintire. Mediaţia textelor (povestiri fondatoare, manuale liturgice) operează în această privinţă la modul acelor *reminders* evocaţi mai sus ; nu există efectuare rituală fără reamintirea unui mit care orientează amintirea spre ceea ce este demn de a fi comemorat. Astfel, comemorările sînt un fel de reamintiri în sensul de reactualizare a evenimentelor fondatoare susţinute de „chemarea" la a ne reaminti ce anume solemnizează ceremonia — a comemora, notează Casey, înseamnă a solemniza luînd trecutul în serios şi celebrîndu-l în ceremonii potrivite (Casey, *Remembering, op. cit,* p. 223). O abordare mai mult critică decît descriptivă a fenomenului public al comemorării va fi propusă în partea a treia, în cadrul unei filosofii critice a istoriei. Va trebui să traversăm mai întîi densitatea epistemologică a cunoaşterii istorice. O primă prezentare a capcanelor legate de elogiul comemorărilor va fi propusă în capitolul următor, pp.109-115.

punctul zero al sistemului oficial de datare?[42] Întrebare şi mai radicală încă : permanentizarea operată de seria refacerilor rituale, dincolo de moartea unuia sau altuia dintre co-celebranţi, nu transformă cumva comemorările noastre într-un act disperat pînă la nebunie, menit să contracareze uitarea sub forma sa cea mai vicleană, aceea de ştergere a urmelor, de distrugere? Or, această uitare pare să opereze în punctul de răscruce a timpului şi a mişcării fizice, în acel punct unde, notează Aristotel în *Fizica*, IV, 12, 221a – b, timpul „consumă" şi „desface". Cu această notă de ezitare întrerup, mai degrabă decît închei, această schiţă de fenomenologie a memoriei.

III. AMINTIREA ŞI IMAGINEA

Sub titlul „Amintirea şi imaginea" atingem punctul critic al oricărei fenomenologii a memoriei. Nu mai e vorba de o polaritate ce poate fi exprimată printr-un concept generic cum este memoria, fie el chiar dedublat în simplă prezenţă a amintirii — *mnēmē* a grecilor — şi reamintire, rapel (*récollection*) — *anamnēsis* a grecilor. Întrebarea supărătoare e următoarea : este oare amintirea un fel de imagine şi, dacă da, care anume? Iar dacă s-ar dovedi posibil să se constate, printr-o analiză eidetică, diferenţa esenţială între imagine şi amintire, atunci cum s-ar explica întrepătrunderea lor, respectiv confundarea lor, nu numai la nivelul limbajului, ci şi în planul experienţei vii : oare nu se vorbeşte de amintire-imagine, adică de amintire ca despre o imagine pe care ne-o facem despre trecut? Problema nu este nouă : filosofia occidentală a moştenit-o de la greci şi de la diversitatea semnificaţiilor conferite de ei termenului *eikōn*. Desigur, am spus şi am repetat că imaginaţia şi memoria au drept trăsătură comună prezenţa absentului şi, ca trăsătură diferenţială, suspendarea oricărei afirmări a realităţii şi viziunea unui ireal pe de o parte, afirmarea unui real anterior pe de alta. Şi totuşi, analizele noastre cele mai dificile vor fi consacrate restabilirii liniilor de transferare a unei problematici asupra alteia. Ce necesitate face ca

[42] Nu trebuie desigur reduse actele de comemorare la celebrările religioase şi patriotice ; elogiile şi serviciile funerare sînt de asemenea celebrări ; aş spune că ele se desfăşoară în timpul celor ce ne sînt apropiaţi, la jumătatea drumului între memoria privată şi memoria socială ; însă acest timp al celor apropiaţi şi spaţiul ce îi e destinat — cimitir, monument închinat morţilor — se decupează pe fondul spaţiului public şi al timpului social. Ori de cîte ori pronunţăm sau scriem fraza : „în memoria lui...", înscriem numele celui pe care îl pomenim în marea carte a co-amintirii, care se înscrie la rîndul său în cel mai îndelungat timp.

după ce am desprins imaginația de memorie, să fim obligați a le asocia într-un alt mod decît cel ce a determinat disocierea lor? Într-un cuvînt: despre ce necesitate eidetică stă mărturie expresia amintire–imagine, care n-a încetat să bîntuie fenomenologia noastră a memoriei și va reveni în forță în planul epistemologiei demersului istoriografic de reprezentare a trecutului de către istoric?[43]

Primul nostru ghid în investigarea diferențelor eidetice dintre imagine și amintire va fi Husserl. Contribuția sa la această discuție este considerabilă, deși analizele sale fragmentare, etalate pe parcursul a mai mult de douăzeci și cinci de ani, nu au dus la o lucrare elaborată. Mai multe fragmente au fost totuși reunite în volumul XXIII din *Husserliana* sub titlul *Vorstellung, Bild, Phantasie* (1898–1925)[44] al cărui vocabular e impus de stadiul discuției de la sfîrșitul secolului al XIX-lea în jurul unor gînditori importanți precum Brentano. În ceea ce mă privește, salut în aceste analize, de o răbdare și onestitate intelectuală uimitoare, cea de a doua contribuție majoră a fenomenologiei descriptive la problematica memoriei, alături de analizele consacrate retenției și reamintirii în primele două secțiuni ale *Prelegerilor* din 1905 *despre conștiința internă a timpului.* Tocmai asupra corelației existente între aceste două serii paralele doresc să atrag atenția cititorului: și una și cealaltă au de-a face cu versantul obiectual al lui *Erinnerung,* tradus pe bună dreptat în franceză prin substantivul „*souvenir*" (amintire).

Aceste texte laborioase explorează tocmai diferențele specifice care disting, prin corelatele lor obiectuale (*Gegenständlichen*), o varietate de acte ale conștiinței caracterizate prin intenționalitatea lor specifică. Dificultatea descrierii nu provine doar din întrepătrunderea acestor corelate, ci și din supraîncărcarea limbajului cu utilizări anterioare, fie foarte tradiționale, ca folosirea termenului *Vorstellung,* imperativ dar prost tradus în franceză prin „*représentation*" (reprezentare), fie impuse de discuția din acea epocă. Astfel, cuvîntul *Vorstellung,* imposibil de evitat de la Kant încoace, regrupa toate corelatele unor acte sensibile, intuitive, distincte de judecată: o fenomenologie a rațiunii, pe care Husserl n-a încetat s-o proiecteze, nu putea să nu le folosească din plin. Dar comparația cu percepția și cu toate celelalte acte sensibile intuitive propunea o abordare mai promițătoare. E cea pe care Husserl a folosit-o cu obstinație: ea a impus distincția între o varietate de

[43] Vezi partea a doua, capitolul 3.

[44] *Husserliana*, XXIII (notat *HUA*, XXIII), *Vorstellung, Bild, Phantasie* (1898–1925), text editat cu o introducere de Eduard Marbach, Dordrecht, Boston Londra, Nijhoff, 1980.

„moduri de prezentare" a ceva, percepția constituind „prezentarea pur și simplu", *Gegenwärtigung*, toate celelalte acte încadrîndu-se în rubrica prezentificare, *Vergegenwärtigung* (termenul fiind de asemenea tradus prin „reprezentare", cu riscul de a confunda „re-prezentare" și „reprezentare" — *Vorstellung*).

Titlul volumului lui Husserl acoperă cîmpul unei fenomenologii a prezentificărilor intuitive. E clar unde se poate face apropierea de o fenomenologie a amintirii : și ea e un fel de prezentificare intuitivă avînd de-a face cu timpul. Husserl își plasează adesea programul sub egida unei „fenomenologii a percepției, a lui *Bild*, a lui *Phantasie*, a timpului, a lucrului (*Ding*)", fenomenologie inexistentă încă. Faptul că percepția și modul ei de prezentare sînt luate drept reper nu trebuie să ne facă să suspectăm prematur vreo „metafizică a prezenței" : e vorba de a prezenta ceva, păstrîndu-i caracterul distinctiv de intuitivitate. Astfel, toate manuscrisele volumului se referă la modurile obiectuale care au în comun intuitivitatea, însă diferă de percepție prin neprezentarea obiectului lor. În aceasta constă trăsătura lor comună. Diferențele vin după aceea. Cît despre locul amintirii pe această paletă, el rămîne incomplet determinat atîta timp cît nu s-a stabilit încă legătura sa cu conștiința timpului ; dar această legătură se poate face la nivelul analizelor retenției și reproducerii ce se mențin în dimensiunea obiectuală. Trebuie să apropiem atunci, după cum ne-o cere Husserl, manuscrisele adunate în volumul X, „Conștiința internă a timpului", de cele ale volumului XXIII din *Husserliana*. În această ultimă culegere, importantă e înrudirea cu celelalte modalități de prezentificare. Miza analizei este aici raportul între amintire și imagine, cuvîntul nostru „imagine" ocupînd același loc ca *Vergegenwärtigung*, la Husserl. Dar nu era deja cazul lui *eikōn* și al neînțelegerilor sale cu *phantasia*? Le vom regăsi pe acestea din urmă o dată cu *Bild* și *Phantasie*. Or, amintirea are legătură cu aceste două modalități, așa cum ne-o reamintește enumerarea din titlul preferat de Husserl, la care trebuie adăugată așteptarea (*Erwartung*) plasată de aceeași parte cu amintirea, dar la extremitatea opusă a paletei prezentificărilor temporale, așa cum se vede și în manuscrisele asupra timpului.

Cînd vorbește despre *Bild*, Husserl se gîndește la prezentificările care zugrăvesc ceva în mod indirect : portrete, tablouri, statui, fotografii etc. Aristotel anunțase o astfel de fenomenologie atunci cînd nota că un tablou, o pictură pot fi citite ca imagine prezentă sau ca imagine zugrăvind un lucru ireal ori absent[45]. Limbajul cotidian, foarte imprecis,

[45] *Prelegerile despre fenomenologia conștiinței interne a timpului* (1905–1928) pot fi citite în traducerea franceză a lui Henri Dussort revăzută de Gérard Granel :

vorbeşte în această situaţie atît de imagine cît şi de reprezentare, dar uneori precizează, întrebînd ce reprezintă cutare tablou, a ce sau a cui imagine este. Atunci s-ar putea traduce *Bild* prin „zugrăvire", după modelul verbului „a zugrăvi".

Cînd vorbeşte despre *Phantasie,* Husserl se gîndeşte la zînele, la îngerii, la diavolii legendelor : e vorba deci de ficţiuni (unele texte vorbesc de *Fiktum*). De altfel, Husserl este interesat de ea datorită legăturilor sale cu spontaneitatea ce reprezintă o trăsătură specifică a credinţei (*belief,* spune el adesea, conform uzului marii tradiţii a limbii engleze).

Fenomenologia amintirii se vede implicată în aceste distincţii şi ramificaţii. Dar exemplele propuse nu pot scuti de o analiză esenţială, eidetică. Iar interminabilele analize ale lui Husserl dovedesc dificultatea de a stabiliza nişte semnificaţii ce nu încetează să impieteze unele asupra altora.

Distincţia între *Bild* şi *Phantasie* l-a încurcat încă de la început (1898–1906) — deci în perioada *Cercetărilor logice,* în contextul unei teorii a judecăţii şi al noii teorii a semnificaţiilor care aduce în prim plan problema intuitivităţii sub numele de *Erfühlung,* de „împlinire" a intuiţiilor semnificante. Mai tîrziu, în epoca lucrării *Ideen,* în prim plan, înaintea caracterului poziţional al percepţiei, va trece modalitatea de neutralitate proprie lui *Phantasie.* Oarecum pe ocolite, va interveni de asemenea problema individuaţiei a ceva, operată prin varietăţile prezentărilor, ca şi cum intuitivitatea ar redeveni periodic învingătoare pe scara cunoaşterii. În alte momente, îl intrigă îndepărtarea extremă a lui *Phantasie* faţă de prezentarea în carne şi oase. *Phantasie* tinde atunci să ocupe tot locul ocupat, în vocabularul empiriştilor englezi, de cuvîntul *idea,* opus lui *impression.* Nu mai e vorba pur şi simplu de vrăjitorii, ci de ficţiuni poetice sau altele. Cea care delimitează cîmpul este intuitivitatea non-prezentantă. Ne vom putea oare asuma riscul să vorbim liniştiţi despre fantezie, despre fantastic, precum grecii? (Grafia franceză „*phantaisie*" sau „*fantaisie*" rămîne atunci deschisă.) Important pentru fenomenologia amintirii este faptul că nota temporală a retenţiei se poate adăuga fanteziei ce se erijează provizoriu în gen comun tuturor non-prezentărilor. În cîmpul unei logici fenomenologice a semnificaţiilor, mai păstrăm însă vocabularul lui *Vorstellung* atunci cînd accentul cade pe intuitivitatea comună prezentării şi prezentificării. Ar trebui oare grefate semnele temporale ale retenţiei şi ale reproducerii numai

Leçons sur la conscience intime du temps. Pornind de la originalul textului, R. Bernet a editat şi prefaţat textele suplimentare ale *Prelegerilor* din 1905 sub titlul *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917), *Husserliana,* X, Hamburg, Meiner, 1985.

pe *Phantasie*? Da, dacă accentul cade pe non-prezentare. Nu, dacă el cade, precum în cazul amintirii secundare, pe reproducere : atunci se impune înrudirea cu *Bild* care, dincolo de exemplele evocate mai sus, acoperă întreg cîmpul „zugrăvitului" (*das Abgebildete*), adică al unei prezentificări indirecte întemeiate pe un lucru prezentat el însuşi. Iar dacă accentul cade pe „credinţa de a fi legat de amintire" (*Seinsglaube an das Erinnerte*), există o opoziţie totală între amintire şi fantezie : acesteia din urmă îi lipseşte acel „ca şi cum" prezent al trecutului reprodus. În schimb, înrudirea cu „zugrăvitul" pare mai directă, ca în cazul recunoaşterii unei fiinţe dragi într-o fotografie: „Amintitul" se sprijină deci pe „zugrăvit". Husserl nu va înceta să se războiască cu acest joc al afinităţilor şi repulsiilor[46], singurul punct fix rămînînd tema prezentificărilor intuitive, cu excepţia propriei lor întrepătrunderi cu modalităţile conceptuale ale reprezentării în general, temă ce acoperă prezentările şi non-prezentările, adică totalitatea „aprehensiunilor" obiectuante, nelăsînd în afară decît trăirile practice şi afective presupuse a fi întemeiate, e adevărat, pe acestea din urmă.

Astfel, cîmpul nu încetează cînd să se lărgească incluzînd toate *Auffassungen* (aprehensiunile), cînd să se reducă la nenumăratele ramificaţii ale prezentificărilor sau re-prezentărilor. Se impune atunci jocul între amintit, fictiv (*Fiktum*) şi zugrăvit (*Abgebildete*), pe fondul opoziţiei globale faţă de percepţia al cărei obiect se prezintă el însuşi (*Selbstgegenwärtige*) în mod direct ; lucrul zugrăvit trece înaintea celui închipuit datorită caracterului său indirect, suportul fiind oferit de o imagine (*Bild*). Se produce aici o ruptură între imagine (*Bild*) şi lucru (*Sache*, în sensul de *res, pragmata*), lucrul despre care este vorba, nu lucrul în spaţiu (*Ding*).

[46] Un text din *Husserliana*, VIII, *Erste Philosophie* (1923-1924), editat cu o introducere de R. Boehm, Haga, Nijhoff, 1959, exprimă disperarea lui Husserl confruntat cu întrepătrunderea stupefiantă a fenomenelor analizate : „Aparent, amintirea prezentifică pur şi simplu un trecut amintit, aşteptarea, un viitor aşteptat, «zugrăvirea» (*Abbildung*), un obiect zugrăvit, fantezia, un «fictiv» (*Fiktum*) ; la fel cum percepţia se referă la un obiect perceput. Dar în realitate nu aşa stau lucrurile" (*op. cit.*, p. 130 ; trad. fr. de P. Ricœur). Nu e singura dată cînd Husserl se acuză de a fi comis o eroare. Raymond Kassis, excelent cunoscător al corpusului husserlian în integralitatea sa, îmi semnalează paginile din *Husserliana*, XXIV, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen* (1906-1907), text editat şi cu o introducere de U. Melle, Dordrecht, Boston, Londra, Nijhoff, 1984, pagini consacrate „distincţiei între conştiinţa lui *Phantasie* şi amintirea primară" (pp. 255-268) şi „analogiilor" între cele două feluri de prezentificări. E vorba întotdeauna de obiecte temporale implicînd o „extensiune temporală".

Or, dacă amintirea este o imagine în sensul de mai sus, ea are o dimensiune poziţională ce o apropie de percepţie. Într-un alt limbaj, pe care îl adopt, se va vorbi de *a fi–fost–ul* (*l'ayant — été*) trecutului amintit, ultim referent al amintirii în act. Din punct de vedere fenomenologic, va trece atunci în prim plan ruptura dintre ireal şi real (fie el prezent, trecut sau viitor). În timp ce imaginaţia se poate juca cu entităţi fictive atunci cînd nu zugrăveşte, ci se exilează din real, amintirea afirmă lucrurile trecutului ; în timp ce lucrul zugrăvit mai are încă un picior în prezentarea ca prezentare indirectă, ficţiunea şi închipuirea se situează în mod radical în afara prezentării. Dar, luînd în considerare diversitatea punctelor de vedere din care sînt descrise fenomenele şi amplitudinea variabilă recunoscută acestor specii fenomenologice, „conştiinţa lui *Bild*" şi „conştiinţa lui *Phantasie*" pot să se distingă rînd pe rînd ca fiind egale, pentru a se opune una alteia sau pentru a se include reciproc într-un sistem ori în altul, după locul ce li se atribuie în cîmpul prezentificărilor intuitive : întregul loc sau o parte a locului. (I se întîmplă lui Husserl să folosească substantivul *Phantasma* pentru a desemna aceste suporturi ale operaţiunii de „zugrăvire", antrenînd-o astfel pe *Phantasie* însăşi în cîmpul de „zugrăvire" al lui *Bild*[47].)

Această problematică înglobantă a prezentificării va fi înghesuită în secţiunea a treia a *Prelegerilor despre fenomenologia conştiinţei interne a timpului*. Opoziţia dintre prezentare şi prezentificare continuă totuşi să opereze în interiorul cîmpului obiectual al corelatelor conştiinţei intenţionale, la fel ca şi distincţia între amintirea primară şi amintirea secundară, ca varietăţi temporale ale prezentificării, ale lui „a face prezent" ceea ce nu se dă ca prezent în sensul de a prezenta. Aceleaşi analize făcute pornind de la amintire şi nu de la *Bild* sau *Phantasie* sporesc complexitatea lucrurilor. Întrucît e trecut, lucrul amintit ar fi o pură *Phantasie*[48], dar întrucît este dat din nou, el impune amintirea ca o modificare *sui generis* a percepţiei[49] ; prin acest al doilea aspect, *Phantasie* ar lăsa în „suspensie" (*aufgehobene*) amintirea[50], care ar fi din această cauză un lucru mai simplu decît fictivul. Am avea astfel secvenţa : percepţie, amintire, ficţiune. Un prag de inactualitate e trecut, între amintire şi ficţiune. Începînd din acel moment, fenomenologia amintirii trebuie să se elibereze de sub tutela fanteziei, a fantasticului marcat cu pecetea inactualităţii, a neutralităţii. Or, a evoca neutralitatea, aşa cum se întîmplă

[47] *HUA*, XXIII, Beilage XIII, *op. cit.*, p. 168*sq.*
[48] *HUA*, XXIII, nr. 4, p. 218 *sq.* (anul 1908).
[49] *HUA*, XXIII, nr. 6, p. 241 *sq.*
[50] *HUA*,, XXIII, p. 245.

în *Ideen I*, § 111, pentru a situa fantasticul în raport cu amintirile, înseamnă a face să intervină credința : certitudinii comune seriei percepție, amintire, așteptare i se opune un mod de incertitudine precum „admiterea" (*Auffnahme*), „presentimentul" (*Ahnung*) ; aceste modalități aparțin aceluiași ciclu ca „luările de poziție" (*Stellungnahmungen*), gen comun tuturor modalităților inactualului, neutrului.

Linia de separare trece astfel de-a lungul rupturii între prezentare și prezentificare. Amintirea reprezintă o modificare specifică a prezentării, cel puțin ca amintire primară sau retenție, așa cum o confirmă primele secțiuni ale conferințelor din 1905. Aici, *Husserliana* XXIII și *Husserliana* X se întîlnesc, accentul principal căzînd pe modul operatoriu (sau de prestare) (*Vollzug*) care deosebește reproducerea de producere, inactualitatea de actualitate, non-poziția de poziție. Orice posibilitate de a confunda amintirea cu imaginea în sensul dat termenului *Bild* este de acum înainte exclusă. Totul s-a jucat pe scena corelatului „obiectual" al trăirilor interogate.

În pofida turnurii idealiste luate de filosofia conștiinței, *Ideen I* nu va vorbi într-un alt limbaj despre acel „cum al înfăptuirii" modalităților intuitive plasate sub semnul prezentificării[51] Criteriul de poziționalitate nu va înceta să se întărească în textele posterioare lui *Ideen I* : amintirea aparține „lumii experienței" față cu „lumile fanteziei", ale irealității. Prima e o lume comună (nu se spune încă în virtutea cărei mediații subiective), celelalte sînt complet „libere" iar orizontul lor, perfect „indeterminat". Deci, în principiu, nu pot fi nici confundate, nici amestecate, oricare ar fi raporturile complexe între *Fiktum* și posibilitate, și chiar ireductibilitatea lor una la alta. O fenomenologie preocupată de diferențe este mereu atentă la distincții...

Dacă ar trebui să clarificăm diferența de abordare între exercițiile din *Husserliana* X (care le dublează pe acelea din prima secțiune a *Prelegerilor* din 1905 *despre fenomenologia conștiinței interne a timpului*) și exercițiile avînd drept obiect secvența *Phantasie, Bild, Erinnerung*, am putea spune că în acest ultim volum accentul este pus pe diferențele între membrii familiei prezentificărilor, deci a modificărilor ce afectează prezentările corelatului „obiectual", în timp ce în *Prelegerile* din 1905 el cade pe modalitățile temporale proprii acelui fel de prezentificare reprezentat de amintiri. În această privință, e remarcabil

[51] *HUA*, X, stabilește o legătură între *Ideen*, *I*, § 36 *sq.* și *HUA*, XXIII, nr. 19, cu privire la operația constitutivă a fantezici și la distincția între fantezie și amintire, în termeni de înfăptuire. „Intenționalitatea nemodificată tetic" a amintirii constituie un baraj pentru orice confuzie cu fantezia : corelatul acesteia din urmă este „pura posibilitate" în ceea ce privește modalitatea (*HUA*, XXIII, p. 359).

că în analizele din *Husserliana* XXXIII, noțiunea cheie de prezentare (*Gegenwärtigung*) rămîne distinctă de cea a prezentului temporal, tot așa cum tema lui acum (*Jetzt*) rămîne absentă din analiza obiectuală a amintirii, fără ca acest lucru să pricinuiască vreo pagubă. Să tragem de aici concluzia că nu trebuie să separăm prezentul, acum-ul — noțiune după care se ordonează restul indicatorilor de temporalitate — de ideea de prezentare, care constituie reperul varietăților de prezentificare? Iar dacă această ipoteză de lectură e valabilă, nu cumva înrudirea între amintire și imagine în sînul marii familii a prezentificărilor este aceea care autorizează gestul retrospectiv de ruptură prin care am oprit la momentul obiectual mișcarea ce antrenează lucrarea intergrală a *Prelegerilor* din 1905 spre autoconstituirea fluxului conștiinței? Tranziția se va produce în reîntoarcerea la sine, de la intenționalitatea *ad extra* — transversală, cum se va spune — care mai operează încă în fenomenologia amintirii, la intenționalitatea *ad intra*, longitudinală, prevalînd în autoconstituirea fluxului. Vom reînnoda astfel firul rupt în capitolul al treilea al fenomenologiei memoriei.

La capătul acestei călătorii, în compania lui Husserl, prin labirintul întrepătrunderilor care fac dificilă peregrinarea, trebuie să mărturisim că am parcurs doar jumătatea drumului în analiza confuziei ce împovărează comparația între imagine și amintire. Cum să explicăm faptul că amintirea revine sub formă de imagine și că imaginația astfel mobilizată ajunge să îmbrace niște forme ce se sustrag funcției irealului? Iată dubla încurcătură pe care trebuie s-o descîlcim acum.

Adopt ca ipoteză de lucru concepția bergsoniană a trecerii de la „amintirea pură" la amintirea-imagine. Vorbesc de ipoteză de lucru nu pentru a mă desolidariza de această frumoasă analiză, ci pentru a marca încă de la început grija mea de a separa, atît cît e posibil, în textul lucrării *Materie și memorie*, descrierea psihologică de teza metafizică (în sensul tare și nobil al cuvîntului) referitoare la rolul atribuit corpului și creierului, teză ce afirmă imaterialitatea memoriei. Acest suspans al tezei metafizice echivalează cu a disocia, în moștenirea lăsată nouă de greci, noțiunea de *eikōn* și noțiunea de *typos*, de amprentă, ce i-a fost încă de la început asociată. Într-adevăr, din punct de vedere fenomenologic, ele aparțin unor regimuri distincte : *eikōn* conține în ea însăși acel altul al afecțiunii originare, în timp ce *typos* pune în joc cauzalitatea externă a incitării (*kinēsis*) care se află la originea imprimării sigiliului în ceară. Întreaga problematică modernă a „urmelor mnezice" este de fapt moștenitoarea acestei coaliții antice între *eikōn* și *typos*. Metafizica din *Materie și memorie* își propune tocmai să recom-

pună în mod sistematic relația dintre acțiune, al cărei centru este creierul, și reprezentarea pură care își este suficientă sieși în virtutea persistenței de drept a amintirii impresiilor prime. În analiza ce urmează, pun între paranteze această presupusă relație[52].

Distincția stabilită de Bergson între „amintirea pură" și amintirea–imagine constituie radicalizarea tezei celor două memorii prin care am inaugurat schița fenomenologică de mai sus. Ea este radicalizată la rîndul ei de teza metafizică pe care e clădită *Materie și memorie*. Vom menține descrierea trecerii de la „amintirea pură" la amintirea–imagine în această situație intermediară în raport cu strategia globală a lucrării.

Să admitem, pentru a pune în mișcare analiza, că există un fel de amintire pură, încă netranspusă în imagini. Vom spune puțin mai jos în ce mod e posibil să vorbim despre ea și cît e de important să putem vorbi în mod convingător. Să pornim de la punctul extrem atins de teoria celor două memorii. „Pentru a evoca trecutul sub formă de imagine, trebuie să te poți abstrage de la acțiunea prezentă, să știi să dai preț inutilului, să vrei să visezi. Numai omul este, probabil, capabil de un asemenea efort. Și totuși trecutul în care ne întoarcem astfel este lunecos, pe punctul de a ne scăpa, ca și cum această memorie regresivă ar fi contrariată de cealaltă memorie, mai naturală, a cărei avansare ne face să acționăm și să trăim" (Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 227 ; trad. rom. cit., p. 71). În acest stadiu al analizei nu dispunem, pentru a vorbi despre „amintirea pură", decît de exemplul lecției învățate pe dinafară. Și, în ultimă instanță, scriem, citîndu-l pe Bergson : „Amintirea spontană este perfectă din prima clipă ; timpul nu ar putea adăuga nimic imaginii sale fără a o denatura ; ea își va păstra pentru memorie locul și data" (*op. cit.*, p. 229 ; trad. rom. cit., p. 71). Distincția între o „memorie ce imaginează" și o „memorie ce repetă" (*op. cit.*, p. 236 ; trad. rom. cit., p. 76) era rodul unei metode de divizare constînd în a disocia mai întîi „cele două forme extreme ale memoriei, înfățișate fiecare în stare pură" (*ibid.* ; trad. rom. cit., p. 77), apoi în a reconstrui amintirea–imagine ca formă intermediară, ca „fenomen mixt rezultat din unirea lor" (*ibid.*). Iar această fuziune, semnalată prin sentimentul de „deja văzut" s-a realizat tocmai în actul recunoașterii. Deci, operațiunea de transpunere în imagini a „amintirii pure" poate fi de asemenea resimțită la originea sa în travaliul reamintirii. Nu se poate vorbi despre această operațiune

[52] Rezerv pentru capitolul 3 al părții a treia, în cadrul unei discuții despre uitare, problema rolului corpului și al creierului în punctul de articulație între o psihologie în sens larg și o metafizică fundamental concepută ca o „metafizică a materiei întemeiată pe durată" (F. Worms, *Introduction à „Matière et Mémoire" de Bergson*, Paris, PUF, „Les Grands Livres de la philosophie", 1997).

decît ca despre o trecere de la virtual la efectiv sau ca despre condensarea unei nebuloase ori materializarea unui fenomen eterat. Sînt propuse şi alte metafore : mişcare din adîncuri spre suprafaţă, din beznă spre lumină, din tensiune spre destindere, din înălţimea vieţii psihice spre etajele sale inferioare. Aceasta este însăşi „mişcarea memoriei în lucru" (*op. cit.*, p. 276 ; trad. rom. cit., p. 118). Ea readuce într-o oarecare măsură amintirea într-o arie de prezenţă asemănătoare cu aceea a percepţiei. Dar — şi aici atingem celălalt versant al dificultăţii — nu orice fel de imaginaţie poate fi astfel mobilizată. În opoziţie cu funcţia irealizantă ce culminează cu ficţiunea exilată în spaţiul întregii realităţi, cea exaltată aici este funcţia sa de a vizualiza, modul său de a oferi vederii. Nu putem să nu evocăm în acest punct ultima componentă a lui *mythos* care, conform *Poeticii* lui Aristotel, structurează configuraţia tragediei şi a epopeei, adică *opsis* despre care ni se spune că „oferă privirii", arată, înfăţişează[53]. Este totodată cazul transpunerii în imagini a „amintirii pure" : „Esenţialmente virtual, trecutul nu poate fi sesizat de noi ca trecut decît dacă urmărim şi adoptăm mişcarea prin care el se dezvoltă în imagine prezentă, ieşind din tenebre în plină lumină" (*op. cit.*, p. 278 ; trad. rom. cit., p. 119). Forţa analizei lui Bergson constă în a menţine deopotrivă distincte şi legate cele două extremităţi ale spectrului parcurs. La un capăt : *„A-şi imagina* nu înseamnă *a-şi aminti.* Fără îndoială, pe măsură ce se actualizează, o amintire tinde să prindă viaţă într-o imagine ; reciproca însă nu este adevărată şi imaginea pură şi simplă nu ne va duce înapoi la trecut decît dacă am căutat-o într-adevăr în trecut, urmărind progresul continuu ce a scos-o din întuneric la lumină" (*ibid.*).

Dacă urmăm pînă la capăt această pantă descendentă ce conduce de la „amintirea pură" la amintirea-imagine — şi, cum vom vedea, mult mai departe —, asistăm la o răsturnare completă a funcţiei imaginative, care îşi desfăşoară şi ea spectrul de la polul extrem care ar fi al ficţiunii pînă la polul opus al halucinaţiei.

În *Temps et Récit* am vorbit tocmai despre polul ficţiune al imaginaţiei, atunci cînd opuneam povestirea de ficţiune povestirii istorice. Acum trebuie să ne situăm în raport cu celălalt pol, polul halucinaţiei. La fel cum Bergson a dramatizat problema memoriei prin metoda sa de divizare

[53] Aristotel, *Poetica*, 1450a 7–9, face din „spectacol" (*opsis*) una din părţile ce alcătuiesc poezia tragică. El desemnează alcătuirea (*kosmos*) exterioară şi vizibilă a poemului, a fabulei, alături de limbă (*lexis*) care exprimă lizibilitatea sa. *Retorica* III, 10, 1410b 33 spune despre metaforă că ea „oferă privirii". Vom regăsi aceleaşi raport între lizibilitate şi vizibilitate la nivelul reprezentării istorice (partea a doua, cap. 3).

şi de trecere la extreme, e important să dramatizăm tematica imaginaţiei ordonînd-o în raport cu cei doi poli ai ficţiunii şi ai halucinaţiei. Situîndu-ne la polul halucinaţiei, dezvăluim ceea ce reprezintă pentru memorie *capcana imaginarului*. Tocmai o astfel de memorie bîntuită constituie ţinta obişnuită a criticilor raţionaliste ale memoriei.

Pentru a prezenta această capcană, m-am gîndit că ar putea fi nimerit să convoc, alături de Bergson, un alt martor, Jean-Paul Sartre şi cartea sa *L'imaginaire*[54]. Această carte uimitoare dezvăluie calea răsturnării memoriei, deşi nu urmăreşte s-o facă. Spun carte uimitoare. Ea începe tocmai printr-o pledoarie în favoarea unei fenomenologii a irealului, reluînd pe cealaltă latură demersul de decuplare a imaginaţiei şi a memoriei pe care l-am întreprins mai sus. Aşa cum se afirmă cu tărie în concluzie, şi aceasta în pofida derivei despre care va mai fi vorba : „teza conştiinţei imaginative este radical diferită de teza unei conştiinţe realizante. Aceasta înseamnă că tipul de existenţă al obiectului imaginat, întrucît e imaginat, diferă prin natură de tipul de existenţă al obiectului perceput ca real. [...] Acest neant esenţial al obiectului imaginat e suficient pentru a-l diferenţia de obiectele percepţiei" (Sartre, *L'Imaginaire*, p. 346). Or, amintirea se află de partea percepţiei, în ceea ce priveşte teza realităţii : „există [...] o diferenţă esenţială între teza amintirii şi aceea a imaginii. Dacă îmi amintesc un eveniment din viaţa mea trecută, nu mi-l imaginez, îmi *amintesc* de el, adică nu îl afirm ca *dat-absent*, ci ca *dat-prezent* la trecut" (*op. cit.*, p. 348). Dar iată acum răsturnarea. Ea se produce pe terenul imaginarului şi rezultă din ceea ce s-ar putea numi seducţia halucinatorie a imaginarului. Acestei seducţii îi este consacrată partea a patra din *L'Imaginaire*, sub titlul „Viaţa imaginară" : „Actul de imaginaţie [...] este un act magic. E o incantaţie menită să facă să apară obiectul la care ne gîndim, lucrul pe care îl dorim, în aşa fel încît să putem intra în posesia lui" (*op. cit.*, p. 239). Această incantaţie echivalează cu o anulare a absenţei şi a distanţei. „E un mod de a *juca* satisfacţia..." (*op. cit.*, p. 241). „A-nu-fi-aici" (*op. cit.*, pp. 242-243) al obiectului imaginat este acoperit de cvasi-prezenţa indusă de operaţiunea magică. Irealitatea e înlăturată de un fel de „dans în faţa irealului" (*op. cit.*, p. 275). La drept vorbind, această anulare se afla în germene în acel „a oferi privirii" propriu punerii în scenă care alcătuieşte amintirea-imagine. Sartre nu a avut în vedere în acest text lovitura de retur asupra teoriei memoriei. Dar îi pregăteşte înţelegerea prin descrierea a ceea ce nu întîrzie să devină o „patologie a imaginaţiei" (*op. cit.*, p.

[54] Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940 ; reed. în colecţia „Folio-Essais", 1986. Citatele trimit la această ultimă ediţie.

285 *sq.*). Aceasta este axată pe halucinație iar semnul său distinctiv e obsesia, adică „acel fel de ameţeală produs îndeosebi de fuga din faţa unei interdicţii...". Întregul efort de „a nu te mai gîndi la aceasta" se transformă spontan în „gîndire obsedantă". Cum, aflîndu-te în faţa acestui fenomen al fascinaţiei exercitate de obiectul interzis, să nu faci un salt în planul memoriei colective şi să nu evoci acea obsesie descrisă de istoricii timpului prezent care stigmatizează „timpul ce nu trece"? Obsesia reprezintă pentru memoria colectivă ceea ce halucinaţia reprezintă pentru memoria privată, o modalitate patologică de încrustare a trecutului în inima prezentului ca pereche a inocentei memorii–obişnuinţă care se află şi ea în prezent, dar pentru a-l „acţiona", spune Bergson, nu pentru a-l bîntui, adică a-l chinui.

Din această descriere făcută de Sartre transformării funcţiei irealizante a imaginaţiei în funcţie halucinantă rezultă un paralelism ciudat între fenomenologia memoriei şi aceea a imaginaţiei. Este ca şi cum forma amintirii numită de Bergson intermediară sau mixtă, adică amintirea–imagine, la jumătatea drumului aşadar între „amintirea pură" şi amintirea reînscrisă în percepţie, în stadiul în care recunoaşterea se dezvoltă în sentimentul deja–văzutului, ar corespunde unei forme intermediare a imaginaţiei, aflată la jumătatea drumului între ficţiune şi halucinaţie, adică componentei „imagine" a amintirii–imagine. Deci, funcţia imaginaţiei ce constă în „a oferi privirii", funcţie pe care am putea s-o numim ostensivă , este şi o formă mixtă ; e vorba de o imaginaţie care arată, care dă de văzut, care face să se vadă.

O fenomenologie a memoriei nu poate ignora ceea ce am numit mai sus capcana imaginarului, în măsura în care această transpunere în imagini, vecină cu funcţia halucinatorie a imaginaţiei, constituie pentru memorie un fel de slăbiciune, de discreditare, de pierdere a fiabilităţii. Vom reveni negreşit la această problemă atunci cînd vom aborda un anumit mod de a scrie istoria, „à la Michelet", am spune, unde „învierea" trecutului tinde să îmbrace şi ea forme cvasi–halucinatorii. Scrierea istoriei participă şi ea în acest mod la aventurile transpunerii în imagini sub egida funcţiei ostensive a imaginaţiei.

Nu doresc să închei cu această perplexitate, ci cu răspunsul provizoriu ce poate fi dat la problema pe care o putem numi a încrederii şi pe care teoria memoriei o transmite teoriei istoriei. E problema referitoare la fiabilitatea memoriei şi, în acest sens, a adevărului ei. Această problemă a fost pusă în arierplanul întregii noastre cercetări privind trăsătura diferenţială ce separă memoria de imaginaţie. La capătul cercetării noastre şi în pofida capcanelor întinse de imaginar memoriei, putem

afirma că o căutare specifică a adevărului este implicată în vizarea „lucrului" trecut, a acelui *ceva* văzut, auzit, resimțit, învățat anterior. Această căutare a adevărului caracterizează memoria ca mărime cognitivă. Mai exact, această căutare a adevărului se declară ca atare în momentul recunoașterii, cu care se sfîrșește efortul de reamintire. Simțim și știm atunci că s-a petrecut ceva, că a avut loc ceva care ne-a implicat ca agenți, ca pacienți, ca martori. Vom numi această căutare a adevărului fidelitate. Vom vorbi de acum înainte de adevărul–fidelitate al amintirii, pentru a exprima această căutare, această revendicare, acest *claim* ce constituie dimensiunea epistemică–veritativă a *orthos logos*–ului memoriei. Sarcina studiului ce urmează va fi de a arăta cum dimensiunea epistemică, *veritativă* a memoriei se combină cu dimensiunea *pragmatică* proprie ideii de *exercițiu* al memoriei.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY

2
Memoria exersată : uzuri şi abuzuri

NOTĂ DE ORIENTARE

Abordarea cognitivă din capitolul precedent nu epuizează descrierea memoriei din perspectivă „obiectuală". Trebuie să-i adăugăm o abordare pragmatică. Această nouă abordare se articulează cu prima în felul următor : a-ţi aminti nu înseamnă doar a primi, a dobîndi o imagine a trecutului, ci şi a o căuta, „a face" ceva. Verbul „a-şi aminti" dublează substantivul „amintire"[*]*. Acest verb desemnează faptul că memoria e „exersată". Or, noţiunea de exerciţiu, aplicată memoriei, este la fel de veche ca aceea de* **eikōn**, *de reprezentare. Alături de „căutare"* (**zētēsis**), *ea străluceşte pe firmamentul conceptelor socratice. Urmînd modelul lui Socrate, Platon nu ezită să-şi deplaseze discursul despre* **eikōn** *în cîmpul „tehnicilor imitative" şi să distingă o mimetică „fantasmatică", înşelătoare prin natura ei şi o mimetică „iconică", „reputată " a fi „dreaptă"* (**orthos**), *„veridică"* (**alēthinos**). *La rîndul său Aristotel, în capitolul „Anamnēsis" din scurtul său tratat cu nume dublu, descrie reamintirea drept „căutare", în timp ce* **mnēmē** *a fost caracterizată în primul capitol drept „afecţiune"* (**pathos**). *Cei doi mari maeştri greci anticipează astfel ceea ce Bergson va numi efort de memorie iar Freud travaliu al rememorării, aşa cum vom vedea mai jos.*

Este remarcabil faptul că cele două abordări, cognitivă şi pragmatică, se întîlnesc în operaţiunea reamintirii ; recunoaşterea, care încununează căutarea reuşită, desemnează latura cognitivă a reamintirii, în timp ce efortul şi travaliul se înscriu în cîmpul practic. Vom folosi de acum înainte termenul **rememorare** *pentru a desemna*

[*] În limba franceză : „**se souvenir**" (a-şi aminti) şi „**souvenir**" (amintire) — [*nota trad.*].

suprapunerea celor două problematici, cognitivă şi pragmatică, în aceeaşi operaţiune a lui **anamnēsis**, *a rapelului, a reamintirii.*

Această dedublare în dimensiune cognitivă şi dimensiune pragmatică accentuează specificitatea memoriei printre fenomenele aparţinînd celor numite psihice. Astfel, actul de a ţine minte se înscrie pe lista puterilor, a capacităţilor aparţinînd categoriei lui „eu pot", pentru a relua expresia îndrăgită de Merleau–Ponty[1]*. Dar, în privinţa descrierii, actului amintirii îi revine sarcina de a realiza o suprapunere completă a scopului cognitiv şi a operaţiei practice într-un act unic cum este rememorarea, moştenitoare directă a lui* **anamnēsis** *aristotelică şi indirectă a lui* **anamnēsis** *platoniciană.*

Această originalitate a fenomenului mnemonic are o importanţă considerabilă pentru toate cercetările noastre ce vor urma. Astfel, ea caracterizează şi operaţiunea istoriografică în calitatea sa de practică teoretică. Istoricul întreprinde să „facă istorie", aşa cum fiecare dintre noi se străduieşte să-şi „aducă aminte". Confruntarea dintre memorie şi istorie va avea loc în esenţă la nivelul acestor două operaţiuni deopotrivă cognitive şi practice.

Ultima miză a cercetării ce urmează este soarta dorinţei de fidelitate despre care am văzut că e legată de considerarea memoriei ca păstrătoare a profunzimii timpului şi a distanţei temporale. În ce mod, din perspectiva acestei mize, vicisitudinile memoriei exersate sînt capabile să afecteze ambiţia veritativă a memoriei? S-o spunem într-un cuvînt : exersarea memoriei este uzul ei ; or, uzul comportă posibilitatea abuzului. Între uz şi abuz se strecoară spectrul „mimeticii" rele. Şi, tocmai prin abuz, ambiţia veritativă a memoriei este serios ameninţată.

Paginile ce urmează vizează să schiţeze o tipologie a marilor faze ale acestor abuzuri de memorie. Ele sînt corelate de fiecare dată cu un aspect al memoriei exersate.

Vom lăsa deoparte isprăvile lui **ars memoriae**, *artă celebrată de Frances Yates*[2] *; excesele generate de ea sînt acelea ale unei memorii*

[1] În *Soi–même comme un autre, op. cit.*, am tratat cu însumi ca manifestări multiple ale puterii fundamentale de a acţiona, nişte operaţiuni atribuite în mod tradiţional unor problematici distincte. Aceeaşi cotitură pragmatică se produce în fiecare dintre marile secţiuni ale lucrării : *eu pot* vorbi, *eu pot* acţiona, *eu pot* să (-mi) povestesc, *eu* îmi pot imputa acţiunile mie însumi ca fiind adevăratul lor autor. Acum spun : *eu pot* să-mi amintesc. În acest sens, analiza fenomenelor mnezice propusă aici constituie un capitol suplimentar în antropologia filosofică a omului care acţionează şi suferă, a omului capabil.

[2] Frances A. Yates, *The Art of Memory*, Londra, Pimlico, 1966 ; trad. fr. de D. Arasse,

artificiale ce exploatează metodic resursele operațiunii de memorare pe care dorim s-o distingem cu grijă, încă din planul memoriei naturale, de rememorarea în sensul limitat al evocării unor fapte singulare, a unor evenimente. Abuzurilor memoriei naturale le va fi consacrată în continuare cea mai lungă secțiune a acestui capitol ; le vom dispune pe trei planuri : planului patologic–terapeutic îi vor aparține tulburările unei memorii împiedicate ; planului propriu–zis practic, cele ale memoriei manipulate ; planului etico–politic, cele ale memoriei folosite abuziv, atunci cînd comemorare rimează cu rememorare. Aceste forme multiple ale abuzului scot în evidență vulnerabilitatea fundamentală a memoriei, generată de raportul dintre absența lucrului amintit și prezența sa la modul reprezentării. Gradul înalt de problematicitate al acestui raport reprezentativ cu trecutul este dezvăluit în esență de toate abuzurile memoriei.

*

* *

I. ABUZURILE MEMORIEI ARTIFICIALE : ISPRĂVILE MEMORĂRII

Există o modalitate a actului de a ține minte ce constituie o practică prin excelență, și anume memorarea, pe care e important s-o distingem riguros de rememorare.

În cazul rememorării, accentul este pus pe reîntoarcerea, în conștiința trează, a unui eveniment recunoscut a fi avut loc înaintea momentului cînd aceasta declară a-l fi resimțit, perceput, învățat. Marca temporală a ceea ce a avut loc înainte constituie astfel trăsătura distinctivă a rememorării, sub dubla formă a evocării simple și a recunoașterii ce încheie procesul rapelului. În schimb, memorarea constă în anumite moduri de a învăța ce au drept obiect cunoștințe, deprinderi, posibilități de a face, astfel încît acestea să fie fixate, să rămînă disponibile pentru o efectuare marcată din punct de vedere fenomenologic printr-un sentiment de facilitate, de ușurință, de spontaneitate. Această trăsătură constituie pandantul pragmatic al recunoașterii ce încheie rapelul pe plan epistemologic. În termeni negativi, e vorba de a face economie de efort, subiectul fiind scutit de a învăța din nou pentru a răspunde solicitărilor din partea unor circumstanțe diferite. Sentimentul de facili-

L'Art de la mémoire, Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque des histoires", 1975. Am citat aici paginația originalului.

tate reprezintă astfel latura pozitivă a efectuării reuşite a unei amintiri pe care Bergson ar numi-o „acționată" mai degrabă decît „reprezentată". În acest sens, putem considera memorarea drept o formă de memorie-obişnuință. Însă specificul procesului de memorare constă în caracterul construit al modurilor de învățare ce urmăresc o efectuare uşoară, formă privilegiată a memoriei fericite.

În aceste condiții, devine întru totul legitimă încercarea de a descrie modurile de învățare ce vizează o efectuare uşoară din punct de vedere al tehnicilor de achiziție şi încercarea de reperare a fisurilor pe unde abuzurile se pot strecura în uz. Vom urma o ordine de complexitate crescătoare, în care ocaziile de proastă întrebuințare vor creşte proporțional cu ambiția de a stăpîni întregul proces de memorare. Căci tocmai în această ambiție de a stăpîni rezidă posibilitatea de a aluneca de la uz la abuz.

Pe treapta cea mai de jos întîlnim tehnicile a ceea ce se numeşte în psihologia experimentală *învățare*. Vorbesc în termeni generali şi înglobanți despre „modurile de învățare" tocmai pentru a delimita cu grijă cîmpul învățării. Asociată de regulă în lucrările de specialitate cu memoria, învățarea ține de o biologie a memoriei[3]. Ucenicia constă într-adevăr în dobîndirea de către o ființă vie a unor comportamente noi ce nu fac parte din repertoriul posibilităților sau deprinderilor moştenite, programate genetic sau ținînd de epigeneza corticală. Pentru cercetarea noastră este important faptul că stăpînirea dobîndirii îi aparține experimentatorului care conduce manipularea. El este cel ce fixează sarcina, defineşte criteriile de reuşită, dictează pedepsele şi recompensele, „condiționînd" astfel învățarea. Această situație constituie forma opusă celei a lui *ars memoriae*, pe care o vom descoperi la capătul acestui parcurs şi care va fi rodul unei discipline, al unei „asceze" — *askēsis* a socraticilor, însemnînd „exercițiu" — stăpînită de ucenicul însuşi. Vorbind despre manipulare, nu denunțăm desigur un abuz, dorim doar să caracterizăm tipul de stăpînire ce determină experimentarea. Numai manipularea din mediul uman, aşa cum o vom evoca mai departe în legătură cu ideologia, va merita să fie marcată cu pecetea infamiei. Putem totuşi, chiar de la acest nivel şi fără a părăsi planul psihologic unde se realizează experimentările, să supunem unei critici adecvate condiția de stăpînire a manipulării oamenilor supuşi acestor încercări. În epoca behaviorismului se considera că ele dau o bază experimentală de verificare „modelelor" aparținînd unor ipoteze de tipul Stimul–Răspuns (SR). Critica unor autori precum Kurt Goldstein, reluată de Mer-

[3] Georges Chapouthier, *La Biologie de la mémoire*, Paris, PUF, 1994, p. 5 *sq.*

leau–Ponty în *La Structure du comportement* şi de Canguilhem în *La Connaissance de la vie*[4] este îndreptată în esenţă împotriva caracterului artificial al situaţiilor în care un animal, respectiv un subiect uman, e plasat sub controlul experimentatorului, spre deosebire de relaţiile dintre viu şi mediul său înconjurător, aşa cum le sesizează ştiinţa etologică într-un mediu deschis. Or, condiţiile experimentării nu sînt neutre în privinţa semnificaţiei comportamentelor observate. Ele contribuie la disimularea resurselor de explorare, de anticipare, de negociere ale viului, datorită cărora acesta intră în conflict cu un *Umwelt* ce îi aparţine la propriu şi la a cărui construire contribuie.

Această discuţie ne interesează întrucît modurile de învăţare pe care le vom analiza acum pot oscila la rîndul lor între manipulare, adică stăpînirea exercitată de maestru, şi disciplina pretinsă de la discipol.

Într-adevăr, exerciţiile de memorare înscrise într-un program de educaţie, de *paideia*, dezvăluie dialectica maestrului şi a discipolului. Modelul clasic e binecunoscut : *recitarea* lecţiei învăţate *pe dinafară*. Retorului Augustin îi place să derive analiza prezentului triplu — prezent al trecutului sau memorie, prezent al viitorului sau aşteptare, prezent al prezentului sau intuiţie — din examinarea actului de recitare a unui poem sau a unui verset biblic. A (re)cita din memorie, cum se spune, constituie o mică performanţă care prefigurează altele mai mari, cum vom vedea mai departe. Or, înainte de a ne dezlănţui împotriva abuzurilor „învăţării pe dinafară", trebuie să reamintim raţiunile de a fi ale utilizării ei corecte. În cadrul învăţămîntului, care reprezintă doar o parte din *paideia*, cum vom vedea imediat, recitarea a constituit multă vreme modul privilegiat de transmitere, controlat de educatori, al unor texte considerate dacă nu fondatoare ale culturii predate, măcar prestigioase, în sensul de texte ce reprezintă o autoritate. Căci în ultimă instanţă tocmai despre autoritate este vorba, mai exact despre o autoritate enunţiativă, distinctă de autoritatea instituţională[5]. Ne apropiem astfel aici de un concept politic în sensul fundamental de instaurare a legăturii sociale. Nu putem concepe nicidecum o societate care să nu combine legătura socială a traiului în comun cu legătura verticală a autorităţii bătrînilor, conform unei vechi maxime evocate de Hannah Arendt : *„Potestas in popolo, auctoritas in senatu"*. Problema eminamente politică este de a şti cine e „senatul", cine sînt „bătrînii" şi de

[4] Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965 ; reed. 1992. Despre K. Goldstein, capitolul „Le vivant et son milieu" (pp.143–147).

[5] Gérard Leclerc, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, Paris, PUF, coll. „Sociologie d'aujourd'hui", 1986.

unde le vine autoritatea. Educaţia se desfăşoară dincolo de această problemă şi oarecum la adăpost de punerea sa în discuţie în termeni de legitimitate. Într-adevăr, indiferent de această enigmă a autorităţii — aflată în centrul a ceea ce Rousseau numea „labirintul politicului" —, orice societate are sarcina transmiterii transgeneraţionale a zestrei sale culturale. Pentru fiecare generaţie, a învăţa înseamnă, aşa cum am sugerat mai sus, a economisi efortul epuizant de a reînvăţa de fiecare dată. Aşa s-a învăţat vreme îndelungată în comunităţile creştine recitarea catehismului. Dar tot la fel au fost învăţate regulile scrierii corecte — ah! dictarea! —, precum şi acelea ale gramaticii şi ale socotitului. Şi tot în acelaşi mod învăţăm rudimentele unei limbi moarte sau ale unei limbi străine — ah! declinările şi conjugările greceşti şi latineşti! Copii fiind, am învăţat ghicitori şi cîntece, apoi fabule şi poeme ; în această privinţă, nu s-a mers oare prea departe în lupta împotriva învăţatului „pe de rost"? Fericit cel ce poate, asemenea lui Jorge Semprun, să murmure la urechea unui muribund — vai, Maurice Halbwachs! — versurile lui Baudelaire : „O, moarte, bătrîne căpitan, e vremea să ridicăm ancora... inimile pe care ni le cunoşti sînt pline de raze...". Dar „pe de rost" nu este numai apanajul şcolii de odinioară. Mulţi profesionişti — medici, jurişti, oameni de ştiinţă, ingineri, profesori etc. — au recurs în viaţa lor la o memorare copioasă a unor cunoştinţe şi deprinderi bazîndu-se pe culegeri de texte, liste de elemente minimale, documente menţinute în rezervă în vederea unei actualizări oportune. Se presupune că toţi dispunem de o memorie exersată.

Dar aceasta nu e totul. Nici utilizarea pedagogică, nici utilizarea profesională a memorării nu epuizează tezaurul modurilor de a învăţa, consfinţite printr-o recitare fără greşeală şi fără ezitare. Trebuie să evocăm aici toate acele arte pe care Henri Gouhier le plasează sub titlul generic de arte în doi timpi — dans, teatru, muzică[6] —, unde execuţia e distinctă de scrierea operei încredinţată unui libret, unei partituri, unei inscripţii de vreun fel sau altul. Aceste arte pretind din partea celor ce le practică un antrenament dur al memoriei bazat pe o repetiţie încăpăţînată şi răbdătoare, pînă la obţinerea unei execuţii în acelaşi timp fidelă şi novatoare unde munca prealabilă e ascunsă sub aparenţele unei improvizaţii fericite. Cum să nu-i admirăm pe acei dansatori, actori, muzicieni care au realizat uneori repertorii fabuloase, „executate" pentru plăcerea noastră? Aceştia sînt adevăraţi atleţi ai memoriei. Poate că ei sînt şi singurii martori indiscutabili ai unui uz fără

[6] Henri Gouhier, *Le Théâtre et l'Existence*, Paris, Aubier, 1952.

abuz, supunerea față de injoncțiunile operei impunîndu-le o umilință capabilă să tempereze orgoliul legitim al strălucitei fapte împlinite.

Îmi face plăcere să evoc, în cel de al treilea stadiu al parcursului nostru prin modurile de învățare, lunga tradiție care a ridicat memoria la rangul de *ars memoriae,* demnă de a purta numele de artă, de tehnică. Frances A. Yates i-a consacrat, chiar sub titlul *The Art of Memory,* o lucrare ce constituie un model clasic în materie[7]. Numele latin nu e convențional. Este vorba la origine de niște procedee mnemotehnice recomandate și practicate de retoricienii latini : autorul necunoscut al lui *Ad Herennium* (identificat în mod greșit de tradiția medievală cu Cicero), Cicero însuși — numit de regulă *Tullius* — și Quintilian. Cu toate acestea, mitul fondator nu este roman, ci grec. El se referă la un episod celebru petrecut către anul 500 înaintea erei noastre, la sfîrșitul fatal al unei petreceri date de un mecena bogat în onoarea unui atlet celebru. Poetul Simonide din Cos, evocat de altfel în mod favorabil de către Platon, a fost angajat pentru a face elogiul unui atlet victorios. Chemat din fericire afară din sala banchetului pentru a se întîlni cu cei doi semizei binevoitori, Castor și Pollux, el scapă de catastrofa ce îi înghite pe atlet și pe invitații săi sub dărîmăturile locului unde s-a desfășurat sărbătorirea. Acest destin fericit îi este suficient mitului grec, unde poetul se dovedește a fi binecuvîntat de zei. Dar latinii îl continuă în spiritul propriului lor cult pentru elocință. Poetul ar fi indicat din memorie locul ocupat de fiecare mesean și astfel, după cum spune Weinrich, „ar fi identificat morții după localizarea lor în spațiu". O victorie fabuloasă asupra uitării — catastrofa simbolizată de moartea subită — este astfel semnificată prin fapta iscusită. Însă cu prețul unui didacticism puternic care anexează arta memoriei la retorică. Această artă constă în esență în a asocia niște *imagini* unor *locuri* (*topoi, loci*) organizate ca sisteme riguroase, așa cum se întîmplă într-o casă, într-o piață publică, într-un decor arhitectural. Preceptele acestei arte sînt de două feluri : unele determină selecția locurilor, celelalte pe aceea a imaginilor mentale ale lucrurilor de care vrem să ne amintim și cărora arta le atribuie niște

[7] Frances A. Yates, *The Art of Memory, op. cit.* La rîndul său, Harald Weinrich caută, în *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens* (München, C. H. Beck, 1997 ; trad. fr. de Diane Meur, *Léthé. Art et critique de l'oubli*, Paris, Fayard, 1999 ; cităm aici paginația originalului) o eventuală *ars oblivionis* simetrică cu această „artă a memoriei", bine atestată istoric. El îi consacră acesteia din urmă primele pagini ale lucrării sale, memorarea fiind preferată rememorării, ca axă de referință pentru o istorie literară a uitării, ale cărei meandre nu sînt mai mici decît acelea ale fluviului mitic care a dat numele cărții. Vom reveni la toate acestea în partea a treia, cap 3.

locuri alese. Imaginile astfel înmagazinate sînt considerate uşor de evocat la momentul oportun, ordinea locurilor păstrînd ordinea lucrurilor. Tratatul *Ad Herennium* — tratatele greceşti anterioare s-au pierdut — conţine definiţia lapidară care va fi repetată de la o epocă la alta : „Memoria artificială (*artificiosa*) constă în locuri şi imagini". Cît despre lucrurile figurate de imagini şi locuri, e vorba de obiecte, personaje, evenimente, fapte referitoare la o cauză ce trebuie pledată. E important ca aceste idei să fie legate de imagini şi ca aceste timpuri să fie înmagazinate în nişte locuri. Regăsim astfel vechea metaforă a inscripţiei, locurile jucînd rolul tabletei de ceară iar imaginile pe acela al literelor înscrise pe ea. Şi, în spatele acestei metafore, se iveşte metafora cu adevărat fondatoare a bucăţii de ceară, a sigiliului şi a amprentei, provenind din *Theaitetos*. Dar noutatea constă în faptul că suportul amprentei nu mai este trupul — sau creierul — ori sufletul unit cu trupul, ci imaginaţia considerată ca putere spirituală. Mnemotehnica aplicată aici glorifică imaginaţia, pentru care memoria devine o anexă. În acelaşi timp, spaţialitatea anulează temporalizarea. Nu spaţialitatea propriului corp şi a lumii înconjurătoare, ci aceea a spiritului. Noţiunea de loc a alungat marca anteriorului care, începînd cu *De memoria et reminiscentia* a lui Aristotel, specifică memoria. Amintirea nu mai constă în a evoca trecutul, ci în a exersa cunoştinţe învăţate, orînduite într-un spaţiu mental. În termeni bergsonieni, am trecut de partea memoriei-obişnuinţă. Dar această memorie-obişnuinţă e o memorie exersată, cultivată, dresată, sculptată, cum ar spune unele texte. Memoria fabuloasă a adevăraţilor atleţi ai memorării e înzestrată cu adevărate performanţe, calificate de Cicero ca fiind „aproape divine".

Tradiţia izvorîtă din această „instituţie oratorică", pentru a relua titlul tratatului lui Quintilian, e atît de bogată încît discuţia noastră contemporană asupra locurilor memoriei — locuri reale înscrise în geografie — poate fi considerată moştenitoarea tîrzie a artei memoriei artificiale a grecilor şi latinilor, pentru care locurile reprezentau siturile unei scrieri mentale. Dacă înainte de *Ad Herennium* pare să fi existat o tradiţie lungă şi variată, mergînd nu numai pînă la *Theaitetos* cu a sa apologie a peceţii de ceară, ci şi pînă la *Phaidros* cu celebra sa condamnare a unei memorii pradă „mărcilor" exterioare, cu atît mai lungă şi variată a fost ea de la „Tullius" la Giordano Bruno, în care Frances Yates vede punctul culminant al lui *ars memoriae*. Ce drum parcurs de la un capăt la altul şi cîte răstălmăciri! Cel puţin trei dintre ele au punctat această epopee ciudată a memoriei memorizante.

E vorba mai întîi de reînscrierea de către Augustin a retoricii latinilor într-o interpretare absolut platoniciană a memoriei legate mai mult de fundamental decît de evenimențial. Am evocat încă de la începutul prezentei lucrări *De memoria* din Cartea X a *Confesiunilor* : pe lîngă celebrul exordiu asupra „palatelor" și „magaziilor" memoriei, găsim acolo apologia peceții în ceară și, în prelungirea ei, tema „efigiilor". Pe de altă parte, actul de a recita e luat drept suport al analizei reamintirii. Dar vom reține mai ales exclamația „Mare e puterea memoriei!". Într-adevăr, puterea exercitată în actul de a ține minte constituie miza oricărei tradiții a lui *ars memoriae*. Dar Augustin se mai teme încă de uitare, aceasta fiind cu totul uitată doar la apogeul lui *ars memoriae*.

Cu cea de a doua răstălmăcire, *ars memoriae* suferă o moralizare completă din partea scolasticilor medievali ; și aceasta, pe baza unei conexiuni uimitoare a retoricii, deja moralizată de Cicero-„Tullius"[8], cu psihologia aristotelică din *De anima* și din *De memoria et reminiscentia*[9]. Mai ales acest ultim text, tratat ca o anexă la *De anima*, a fost foarte apreciat de medievali ; sfîntul Toma l-a comentat pe larg. Memoria se găsește astfel înscrisă pe mai multe liste : ea e una din cele cinci părți ale retoricii, alături de *intelligentia* și de *providentia* , retorica fiind ea însăși una din cele șapte arte liberale (gramatica, retorica, dialectica, aritmetica, geometria, muzica, astronomia) ; dar memoria constituie și o parte din virtutea prudenței, care figurează printre virtuțile majore, alături de curaj, dreptate și cumpătare. Astfel, multiplu încadrată și supusă unei memorări de gradul doi, memoria medievalilor face obiectul unor elogii și al unei atenții deosebite, așa cum ne putem aștepta de la o cultură care cunoaște desigur scrierea, însă nu și tiparul și care, pe deasupra, a ridicat la apogeu autoritatea enunțiativă și scripturală : maeștrii greci și latini ai gîndirii figurează ca *auctoritates*, alături

[8] Cicero le-a lăsat moștenire medievalilor mai multe scrieri retorice importante : *De oratore, De inventione* (*Ad Herennium* e considerată a fi partea a doua din această lucrare) și *Tusculanae disputationes*, care au jucat un rol decisiv în conversiunea lui Augustin. El e primul latin care, în finalul lucrării *De inventione*, a făcut din memorie o parte a virtuții, *prudentia*, alături de *intelligentia* și *providentia*.

[9] La drept vorbind, moștenirea medievală a lui Aristotel cu privire la memorie e triplă. Mai întîi, spațiul oferit amprentei sigiliului de ceară (primul capitol din *De memoria et reminiscentia*) ; apoi, împreunarea memoriei și a imaginației, despre care se spune în *De anima* că „e imposibil să gîndim fără imagini" ; în sfîrșit, includerea mnemotehnicii printre procedeele rememorării raționale a amintirii, în cel de al doilea capitol din *De memoria* (alegerea unui punct de plecare, urcarea și coborîrea de-a lungul unor serii asociative etc.).

de Sfintele Scripturi, de textele conciliilor şi de operele doctorilor Bisericii. Încă din zorii Evului Mediu, Alcuin, însărcinat de Carol cel Mare să restaureze sistemul educativ al Antichităţii în Imperiul carolingian, îi poate declara împăratului său că memoria este „comoara oricărui lucru" ; a oricărui lucru : articole ale credinţei, căi virtuoase ce duc în rai, căi periculoase ce duc în infern. Prin memorare sînt *inculcate,* pe baza unor „note ale memoriei", toate ştiinţele, ştiinţa de a face, ştiinţa de a crede, ştiinţa de a trăi, care jalonează drumul spre beatitudine. În această privinţă, *Secunda Secundae* din *Summa theologiae* a sfîntului Toma constituie documentul major al instruirii prin raţiune şi credinţă, al cărei depozitar şi *organon* a devenit *ars memoriae.* Alături de raţiune şi credinţă, devoţiunea îşi primeşte partea ei, cu imaginile elocvente ale Infernului, Purgatoriului, Paradisului, considerate a fi ele însele nişte locuri unde se înscriu viciile şi virtuţile, nişte locuri ale memoriei, în sensul cel mai tare al cuvîntului. Nu trebuie aşadar să ne mirăm că acest traseu al memorării conduce, dincolo de isprăvile memoriei individuale, la *Divina Comedie* a lui Dante. Locurile parcurse, avînd drept călăuză pe Vergiliu, apoi pe Beatrice, constituie tot atîtea etape ale memoriei mediatoare ce uneşte rememorarea figurilor exemplare, memorarea învăţăturilor majore ale tradiţiei, comemorarea evenimentelor fondatoare ale culturii creştine[10]. Faţă de această superbă metaforică a locurilor spirituale, isprăvile memoriei artificiale se dovedesc derizorii. Era necesară într-adevăr o memorie poetică pentru a transcende opoziţia dintre memoria naturală şi memoria artificială, pentru a pulveriza opoziţia dintre uz şi abuz [11]. Nu va mai fi cazul, la sfîrşitul celei de a treia răsturnări.

Cea de a treia răsturnare care afectează soarta memoriei artificiale e marcată de joncţiunea între mnemotehnică şi *secretul ermetic.* Giordano Bruno, spre care converg toate analizele lui Frances Yates, repre-

---

[10] Se vor citi frumoasele pagini consacrate lui Dante de către Yates, în *The Art of Memory, op. cit.,* p. 104 *sq.* şi de către Weinrich, în *Lethe, op. cit.,* p. 142 *sq.* Conform acestuia din urmă, topologia lumii de dincolo, la care poetul accede de altfel după ce a băut apa uitării, face din Dante *Gedächtnismann,* omul memoriei (*ibid.,* p. 145). Weinrich nu cunoaşte altă lucrare care să egaleze *Divina Comedie,* în afară de *Căutarea* lui Marcel Proust.

[11] Frances Yates încheie în felul următor capitolul „*Medieval memory and the formation of imagery*" : „Din punctul de vedere al prezentei lucrări, interesată în principal de istoria ulterioară a artei, e fundamental să subliniem că arta memoriei provine din Evul Mediu. Rădăcinile sale cele mai adînci se înfig într-un trecut foarte venerabil. Ieşind din aceste origini profunde şi misterioase, ea s-a scurs în secolele ulterioare, marcată de peceţea unei fervori religioase, combinată într-un mod ciudat cu atenţia mnemotehnică ce i-a fost acordată în Evul Mediu" (*The Art of Memory, op. cit.,* p. 113).

zintă figura emblematică a acestei noi şi aproape ultime faze a incredibilului parcurs al lui *ars memoriae*. Arta în cauză a devenit artă magică, artă ocultă. Această metamorfoză e determinată de concepţia despre un sistem de corespondenţe între astre şi lumea inferioară, concepţie prezentată ca o revelaţie, ca o străpungere a unui secret. Arta constă în a rîndui în cercurile concentrice ale unei „roţi" — „roata memoriei" — poziţia astrelor, tabla virtuţilor, culegerea de imagini expresive ale vieţii, listele de concepte, şirul figurilor umane eroice sau sfinte, toate imaginile arhetipale ce pot fi concepute, pe scurt, tot ce poate fi enumerat, ordonat sub formă de sistem, conform principiului corespondenţei termen cu termen. Astfel, între ordinea astrală şi lumea pămînteană, memoriei i se încredinţează o putere divină, conferită de stăpînirea absolută a unei arte combinatorii. Mai e vorba şi de a „aşeza" imaginile pe locuri, însă aceste locuri sînt astrele iar aceste imagini „umbrele" (prima carte despre memorie publicată de G. Bruno se numeşte *De umbris idearum*, 1582) care constituie obiectele şi evenimentele lumii inferioare. Această adevărată „alchimie" a imaginaţiei, cum spune Frances Yates (*The Art of Memory*, p. 220), conduce spre o mnemotehnică magică ce îi dă celui ce o posedă o putere nelimitată. Revanşa reamintirii platoniciene şi mai ales neoplatoniciene asupra psihologiei aristotelice a memoriei şi a reamintirii e totală, însă cu preţul transformării speculaţiei raţionale în mistagogie. Da, „mare e puterea memoriei", pentru a folosi cuvintele lui Augustin ; retorul creştin nu ştia însă la ce excentricitate putea duce un astfel de elogiu al memoriei fericite. Iar Cicero putea numi „aproape divine" performanţele unei memorii exersate ; dar nici el nu era în stare să prevadă excesele la care se putea preta memoria ocultă a unui om al Renaşterii, numit de Yates „magul memoriei" (*op. cit.*, p. 297).

Mi-ar face plăcere să evoc, pentru a încheia această prezentare rapidă a lui *ars memoriae*, întrebările puse de Frances Yates la sfîrşitul parcursului său, înainte de a scrie acel post-scriptum reprezentat de ultimul capitol, intitulat „*The art of memory and the growth of scientific method*" (*op. cit.*, p. 354). Îl citez pe Yates : „Există o întrebare la care nu pot da un răspuns clar sau satisfăcător : ce a fost aşadar memoria ocultă? Schimbarea ce a condus de la formarea unor similitudini corporale ale lumii inteligibile la efortul de a lua în stăpînire lumea inteligibilă, cu preţul unor exerciţii fantastice ale imaginaţiei — cum ar fi cele cărora Giordano Bruno le va dedica viaţa sa — a ajutat oare psihicul uman să ajungă la vreun grad de performanţă creatoare superior celui atins vreodată în planul imaginaţiei? Acesta să fie secretul

Renaşterii, iar memoria ocultă să reprezinte acest secret? Las moştenire altora această problemă" (*ibid.*).

Ce să-i răspundem lui Frances Yates? Nu ne putem mulţumi să înregistrăm faptul că istoria ideilor nu a dat o urmare acestei cultivări înverşunate a memoriei şi că un nou capitol a fost deschis o dată cu noţiunea de metodă, cu *Novum Organon* al lui Francis Bacon şi cu *Discursul asupra metodei* al lui Descartes. La urma urmei, *ars memoriae*, cu al său cult al ordinii atît în planul locurilor, cît şi în acela al imaginilor, era în felul ei un exerciţiu metodic. Raţiunea eclipsei sale trebuie căutată în chiar inima demersului. Francis Bacon atinge direct punctul critic atunci cînd denunţă „ostentaţia prodigioasă" ce motivează în profunzime cultivarea memoriei artificiale : Încă de la început, arta este elogiată ca faptă strălucită, ca minune. Un fel de beţie — Kant va vorbi de *Schwärmerei*, în sensul de entuziasm şi de intoxicare deopotrivă — s-a strecurat în punctul de articulare a memoriei naturale cu memoria artificială. Ebrietate ce a transformat în contrariul său modestia unei pregătiri şcolare dure începute în limitele memoriei naturale, căreia a fost întotdeauna legitim să încercăm a-i întări puterile, adică amplearea şi exactitatea. Căci aici e în joc tocmai noţiunea de limită. Cu G. Bruno, transgresarea limitelor ajunge la apogeu. Dar care limite? E vorba, în mod fundamental, de limita pe care o sugerează raportul între memorie şi uitare[12]. *Ars memoriae* reprezintă un refuz exagerat al memoriei şi, din aproape în aproape, al slăbiciunilor inerente atît conservării urmelor cît şi evocării lor. Concomitent, *ars memoriae* ignoră coerciţia urmelor. Aşa cum sugerasem pentru prima oară cu prilejul discuţiei referitoare la *typos*, metafora platoniciană a amprentei, noţiunea fenomenologică de urmă, distinctă de condiţia materială, corporală, corticală a amprentei, se construieşte pe baza *fiinţei–afectate* de evenimentul despre care depunem mai tîrziu mărturie prin naraţiune. Pentru memoria artificială totul e acţiune, nimic nu e pasiune. Locurile sînt alese fără drept de apel, ordinea lor ascunde arbitrarul opţiunii ; iar

[12] Weinrich vede acest refuz al uitării acţionînd încă din episodul grecesc al performanţei memorici atribuite lui Simonide, care îi redă fiecărui mort locul la banchetul fatal. După Cicero, poetul i-ar fi propus lui Temistocle, gonit din patria sa, să-l înveţe arta mirifică de „a-şi aminti totul" (*ut omnia meminisset*). Marele om ar fi răspuns că ar prefera o artă de a uita, capabilă să-l scutească de suferinţa de a-şi aminti ceea ce nu vrea şi de a nu putea uita ceea ce vrea (Weinrich, *Lethe, op. cit.*, p. 24). Va trebui să revenim asupra acestei probleme atunci cînd vom trata despre uitare ca avînd în mod justificat o dimensiune proprie.

imaginile sînt la fel de manipulate ca şi locurile cărora le sînt atribuite. Aşadar, un dublu refuz : al uitării şi al fiinţei – afectate. În acest refuz originar se găseşte germenele infatuării finale. Mare este fără îndoială puterea memoriei, exclamă Augustin. Dar, aşa cum s-a afirmat încă din primele pagini ale acestei lucrări, el nu ignorase uitarea ; i-a măsurat, înspăimîntat, pericolul şi ravagiile. De altfel, din acest refuz al uitării şi al fiinţei–afectate rezultă întîietatea acordată memorării în detrimentul rememorării. Supraevaluarea de către *ars memoriae* a imaginilor şi a locurilor se face cu preţul neglijării evenimentului care uimeşte şi surprinde. Rupînd deci pactul memoriei cu trecutul în folosul scrierii interne într-un spaţiu imaginar, *ars memoriae* a trecut de la performanţa atletică a unei memorii exersate la ceea ce Yates numeşte pe bună dreptate „alchimia imaginaţiei". Eliberată de slujirea timpului, imaginaţia a luat locul memoriei. Trecutul, absent din istoria ce îl narează, constituie una din limitele ambiţioasei mnemotehnici, pe lîngă uitarea despre care vom arăta mai tîrziu în ce măsură e solidară cu paseitatea trecutului[13].

Există două moduri de a continua aceste consideraţii principiale care reintroduc ideea de limită într-un proiect ce o exclude. Primul constă în a reda dimensiunile unei cultivări a memorării în limitele memoriei naturale ; al doilea se întemeiază pe luarea în considerare a abuzurilor ce se grefează pe uz, întrucît acesta din urmă constituie un mod de manipulare după chipul şi asemănarea memoriei artificiale. Vom consacra ultimele consideraţii din această secţiune tocmai modalităţilor unei arte a memorizării cuprinse în limitele memoriei naturale. Ne vom retrage astfel din magia memoriei înspre o pedagogie a ei, adică înspre cultivarea memoriei în cadrul unui proiect educativ. Revenim astfel la discuţia începută mai sus cu privire la uzul şi abuzul de memorare în educaţie. Dar revenim păstrînd în minte principalele episoade ale fabuloasei istorii a memoriei artificiale. La drept vorbind, în procesul recitării pe dinafară în epoca Renaşterii, ţinta o constituie nu puterea imaginaţiei împinsă la extrem, ce fusese martora isprăvilor memoriei artificiale, ci autoritatea moştenirii culturale transmise prin texte. Criticii ei desemnează bucuros măgarul drept animalul emblematic al proastei memorii ce se îndoaie sub povara cunoştinţelor impuse : „Nu sîntem,

[13] Edward Casey evocă la începutul lucrării citate din abundenţă în studiul precedent, *Remembering*, nedreptatea făcută memoriei, în sensul precis de rememorare, de către critica pedagogiei prin memorie, de parcă procesul de memorare s-ar întinde în mod nediscriminatoriu la procesul rememorării, în folosul unei culturi *uituce*.

spune Montaigne, decît niște măgari împovărați de cărți"[14]. E remarcabil faptul că această critică a memoriei memorizante a coincis cu elogiul lui *ingenium*, geniul, spiritul, în sensul dat cuvîntului de către Helvétius în *Despre spirit* [15]. S-a produs astfel o fuziune între pledoaria pentru metodă, ce își are obîrșia la Ramus și pledoaria pentru *ingenium*, care conține în germene cultivarea imaginației creatoare. Fuziunea se produce în noțiunea de judecată, scumpă adepților Luminilor. Dar înțelegerea care raționează nu a reușit să înfrîneze *ingenium*-ul aflat în însăși inima judecății. Revolta lui Rousseau împotriva Luminilor constituie o mărturie în acest sens. El dă cele mai grele lovituri cultivării memoriei, fie și naturală, tocmai în numele unui *ingenium* sălbatic : „Emile nu va învăța niciodată nimic pe dinafară, nici măcar fabulele lui La Fontaine, oricît de naive, oricît de încîntătoare ar fi ele"[16].

Ne putem întreba atunci dacă nu cumva critica memoriei memorizante și-a depășit în acest moment scopul. Abuzului prin exces al lui G. Bruno îi corespunde la J–J. Rousseau un abuz prin lipsă. E adevărat că nu aceeași memorie e celebrată de unul și înjosită de celălalt. Excesul unuia afectează *memoria artificiosa*, abuzul prin lipsă nedreptățește memoria naturală, care își cere și ea drepturile. Ne revin atunci în minte, dincolo de folosirea școlară a memoriei, isprăvile demne de stimă ale memoriei profesionale, aceea a medicilor, a judecătorilor, a profesorilor etc. și aceea a dansatorilor, a actorilor de teatru, a muzicienilor. La drept vorbind, nu s-a pus niciodată capăt memorizării.

Înainte de a întoarce pagina lui *ars memoriae*, mi-ar place să mă abat puțin, împreună cu H. Weinrich, în zona uitării. Am spus mai sus că *ars memoriae* e pusă în mișcare de dorința de „a nu uita nimic" : o utilizare măsurată a memorării nu implică oare și o utilizare măsurată a uitării? Nu putem oare vorbi de „uitare metodică", așa cum face Descartes? Și, în consecință, dacă îndoiala metodică induce o respingere cugetată a oricărei pedagogii prin memorie și implică în acest sens o anumită strategie a uitării, regula recapitulării din *Discursul asupra metodei* nu constituie oare o utilizare metodică a memoriei, însă a unei memorii naturale, eliberată de orice mnemotehnică? Nu putem vorbi în

[14] Montaigne, *Eseuri*, I, 26, citat de H. Weinrich, care nu uită să-l evoce în acest context pe Sancho Panza cu măgarul său, în opoziție cu „ingeniosul" Cavaler al tristei figuri (Weinrich, *Lethe, op. cit.*, pp. 67–71).

[15] H. Weinrich citează cu plăcere următoarele cuvinte ale lui Helvétius : „Marele spirit nu presupune o mare memorie ; aș adăuga chiar că întinderea extremă a unuia este absolut exclusă în cazul celeilalte".

[16] Citat de H. Weinrich, *ibid., p. 90.*,

același mod de „uitare luminată", în spiritul Luminilor? Uitare luminată care, în sensul propriu al cuvîntului, poate servi drept stavilă în calea unei cultivări necugetate a memoriei memorizante. Va trebui să revenim asupra tuturor acestor aspecte la momentul potrivit, atunci cînd vom încerca să studiem în paralel *ars memoriae* și simetricul său, *ars oblivionis*, așa cum face H. Weinrich în *Lethe*[17]. Pînă atunci, aceste sugestii converg spre pledoaria în favoarea utilizării măsurate a rememorării — sub semnul unei *drepte memorii* —, idee întruchipată în cele ce urmează de reflecția noastră asupra abuzurilor unei memorii manipulate de ideologie. În acest sens, depășirea poetică a memoriei artificiale de către Dante și uitarea metodică în maniera lui Descartes reconduc, fiecare în felul ei, la bogata problematică a memoriei naturale.

II. ABUZURILE MEMORIEI NATURALE : MEMORIA ÎMPIEDICATĂ, MEMORIA MANIPULATĂ, MEMORIA COMANDATĂ ABUZIV

Prezentul studiu va fi consacrat în continuare unei tipologii a *uzurilor* și *abuzurilor*. Calea în această direcție a fost deschisă de Nietzsche cu *A doua considerație inactuală* al cărei titlu este elocvent : *Despre utilitatea și inconvenientele istoriei pentru viață*. Modul de interogare inaugurat de acest text unește într-o semiologie complexă tratarea medicală a simptomelor și tratarea filologică a tropilor. Desigur, polemica privește aici în primul rînd istoria, mai exact filosofia istoriei din perspectiva locului acesteia din urmă în cultură. Dar se dă tonul pentru o tratare similară a memoriei, mai precis a memoriei colective care, așa cum o voi repeta la începutul studiului următor, constituie solul unde se înrădăcinează istoriografia. După cum am spus la începutul prezentului studiu, memoria poate fi privită din această perspectivă tocmai întrucît e *exersată*.

Pentru a evita o utilizare masivă și nediscriminatorie a noțiunii abuz de memorie, propun următoarea grilă de lectură. Voi distinge mai întîi o abordare pe de-a-ntregul patologică, punînd în joc categorii clinice și eventual terapeutice, împrumutate în principal de la psihanaliză. Voi încerca să-i redau acestei patologii amplitudinea și densitatea, legînd-o de unele dintre experiențele umane fundamentale. Voi face apoi loc unor forme concertate de manipulare sau de instrumentalizare

[17] Cu privire la uitare, vezi mai jos, partea a treia, cap. 3.

a memoriei, ținînd de o critică a ideologiilor. Tocmai la acest nivel median, noțiunile de abuz de memorie și, s-o adăugăm imediat, de abuz de uitare, au cea mai mare pertinență. În sfîrșit, aș vrea să abordez dintr-un punct de vedere normativ, întru totul etico–politic, problema datoriei memoriei ; acest punct de vedere normativ trebuie deosebit cu grijă de punctul de vedere precedent, cu care este foarte ușor confundat. Parcursul din nivel în nivel va deveni astfel un parcurs din figură în figură al uzurilor și abuzurilor de memorie, de la memoria *împiedicată* pînă la memoria *obligată*, trecînd prin memoria *manipulată*.

1. Nivelul patologico–terapeutic : memoria împiedicată

La acest nivel și din acest punct de vedere putem vorbi în mod legitim despre memorie *rănită*, chiar *bolnavă*. O dovedesc expresii curente ca traumatism, rană, cicatrice etc. Folosirea acestor cuvinte, ele însele patetice, nu întîrzie să ridice mari probleme. Ne vom întreba mai întîi pînă în ce punct sîntem autorizați să aplicăm memoriei colective niște categorii făurite în colocviul analitic, deci la un nivel interpersonal, marcat în principal de mediația transferului. Această primă dificultate nu va fi pe deplin înlăturată decît la sfîrșitul capitolului următor. Vom admite aici provizoriu valoarea operativă a conceptului de memorie colectivă ; astfel încît utilizarea pe care i-o vom da în cele ce urmează va contribui ulterior la legitimarea acestui concept problematic. O altă dificultate trebuie să-și găsească aici o anumită rezolvare : ne putem întreba în ce măsură o patologie a memoriei, deci tratarea memoriei ca *pathos*, se înscrie într-o cercetare asupra exercițiului memoriei, asupra lui *tekhnē* memorială. Dificultatea e nouă : sînt în joc alterările individuale și colective datorate utilizării, practicii memoriei.

Pentru a ne orienta în această dublă dificultate, am considerat potrivit să recurg la două eseuri remarcabile ale lui Freud și să fac o apropiere între ele, ceea ce autorul nu pare să fi făcut. Primul dintre aceste texte, datat din 1914, se intitulează „Rememorare, repetiție, perlaborare"[18]. Vom remarca imediat că titlul nu conține decît cuvinte ce subliniază apartenența celor trei procese la jocul de forțe psihice cu care „lucrează" psihanalistul.

[18] „Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten", în *Gesammelte Werke*, t. X, Frankfurt pe Main, S. Fischer Verlag, 1913–1917, pp. 126–136. Paginația adoptată aici este cea din ediția germană. Traducerea adoptată, „Rémémoration, répétition, perlaboration" este cea a lui A. Berman, în *La Technique psychanalitique*, Paris, PUF, 1970.

Punctul de plecare al reflecției lui Freud se află în identificarea obstacolului principal întîlnit de travaliul interpretării (*Deutungsarbeit*) pe calea rememorării amintirilor traumatice. Acest obstacol, atribuit „rezistențelor refulării" (*Verdrängungswiderstände*) e desemnat prin termenul „compulsie la repetiție" (*Wiederholungszwang*) ; el se caracterizează, între altele, printr-o tendință de trecere la act (*Agieren*) despre care Freud spune că „se substituie amintirii". Pacientul „nu reproduce [faptul uitat] sub formă de amintire, ci sub formă de acțiune : el îl repetă, evident fără a ști că îl repetă"(*Gesammelte Werke*, t. X, p.129). Nu sîntem departe de fenomenul obsesiei evocat mai sus. Să lăsăm deoparte implicațiile sale referitoare la uitare. Vom reveni la ele în capitolul despre uitare din partea a treia. Accentul este pus atît pe trecerea la act, cît și pe locul ocupat de acesta din urmă fără știrea pacientului. Pentru noi e importantă legătura între compulsia la repetiție și rezistență, precum și substituirea acestui dublu fenomen amintirii. Iată obstacolul în calea continuării analizei. Or, dincolo de privirea clinică, Freud face două propuneri terapeutice de cea mai mare importanță pentru noi atunci cînd vom transpune analiza clinică în planul memoriei colective, cum ne considerăm îndreptățiți s-o facem în acest stadiu al discuției. Prima îl privește pe analist, cea de a doua pe cel psihanalizat. Primului i se recomandă o mare răbdare cu privire la repetițiile ce survin sub masca transferului. Transferul, notează Freud, creează un domeniu intermediar între boală și viața reală ; putem vorbi despre acest domeniu ca despre o „arenă" unde compulsia e autorizată să se manifeste într-o libertate aproape totală, fondului patogen al subiectului oferindu-i-se ocazia de a se manifesta în mod deschis. Dar și pacientului i se cere ceva : încetînd să se vaite sau să-și ascundă lui însuși adevărata sa stare, el trebuie „să găsească curajul de a-și fixa atenția asupra manifestărilor sale morbide, de a nu-și mai considera boala drept ceva demn de dispreț, ci de-a o privi ca pe un adversar demn de stimă, ca pe o parte din el însuși a cărei prezență e foarte motivată și de unde ar fi bine să extragă date prețioase pentru viața sa ulterioară" (*op. cit.*, p. 132). Altfel nu există „împăcare" (*Versöhnung*) a bolnavului cu refulatul (*ibid.*). Să păstrăm în rezervă termenul *împăcare*, ce va reveni în prim-planul reflecției noastre ulterioare asupra iertării. Să ne oprim pentru moment la dubla mînuire a rezistențelor de către pacient și analistul său, căreia Freud îi dă numele de *Durcharbeit* (*op. cit.*, p. 136), *working through*, cum a fost tradus în engleză, *perlaboration*, cum a fost tradus în franceză*, „remînuire", cum voi prefera eu să

* Termenul tehnic românesc — preluat din franceză — este *perlaborare* [*nota trad.*].

spun. Cuvîntul important aici este „travaliu" — sau mai degrabă forma sa verbală — care subliniază nu numai caracterul dinamic al întregului proces, ci colaborarea celui analizat la acest travaliu. Raportîndu-ne la noţiunea de travaliu enunţată în forma sa verbală, putem vorbi despre amintirea însăşi, astfel eliberată, ca despre un travaliu, „travaliul rememorării" (*Erinnerungsarbeit*) (*op. cit.*, p. 133). Cuvîntul „travaliu" este repetat de mai multe ori şi opus simetric cuvîntului „compulsie" ; travaliul rememorării contra compulsiei la repetiţie, aşa s-ar putea rezuma tema acestui preţios mic eseu. De travaliu se leagă totodată atît răbdarea analistului cu privire la repetiţia canalizată prin transfer, cît şi curajul celui analizat de a se recunoaşte bolnav în căutarea unui raport veridic cu trecutul său.

Înainte de a analiza, cu preţul rezervelor de principiu semnalate mai sus, transpunerile posibile ale planului privat al relaţiei analitice în planul public al memoriei colective şi al istoriei, să ne adresăm celui de al doilea eseu intitulat „Doliu şi melancolie"[19]. El opune fără îndoială mai multă rezistenţă decît precedentul unei transpuneri în planul memoriei colective, în măsura în care doliul este tratat mai puţin în sine, adică tocmai ca travaliu, cît în calitate de termen de comparaţie pentru a înţelege mai bine enigmele melancoliei. Comparaţia cu eseul precedent ne poate ajuta să obţinem o informaţie pozitivă privitoare la travaliul doliului[20]. Dar acest eseu trezeşte mai ales ecouri profunde într-o experienţă milenară, ale cărei temă de meditaţie şi motiv de tulburare a fost melancolia.

---

[19] *Trauer und Melancholie* (1915), în *Gesammelte Werke*, t. X, *op. cit.* Traducerea adoptată aici este aceea a lui J. Laplanche şi J.-B. Pontalis, în *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968 ; reed. colecţia „Folio essais", 1986.

[20] Ceea ce ne poate face să trecem pe lîngă cunoaşterea pe care o urmărim cu privire la înrudirea între travaliul amintirii şi travaliul doliului ţine de faptul că termenul travaliu e aplicat în egală măsură melancoliei şi doliului, în cadrul modelului „economic" foarte solicitat de Freud pe vremea cînd scria acest eseu. Tema doliului, notează Peter Homans în *The Ability of Mourn*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, nu este o temă printre altele în descrierea şi explicaţia psihanalitice : ea e legată de simptomatica isterici şi de celebrul enunţ : „Psihopaţii suferă de reamintiri". În *Cinci prelegeri despre psihanaliză*, Freud stabileşte o legătură între simptomele isterice ca simptome mnezice şi monumentele ce împodobesc oraşele noastre (Homans, *op. cit.*, p. 261). Monumentele sînt răspunsuri la pierdere. Mai mult, travaliul doliului este coextensiv întregului demers psihanalitic ca renunţare şi resemnare, culminînd în împăcarea cu pierderea, suferită. Homans dă o extensie pozitivă acestei teme matriciale sub numele de individuaţie înţeleasă ca apropriere de sine, în relaţie cu *Phantasie* şi cu capacitatea de a povesti.

Aceste rezerve inițiale nu ne împiedică să notăm că doliul — travaliul doliului — este luat mai întîi ca termen de comparație și presupus a fi direct accesibil, măcar la început. De altfel, cuplul doliu/melancolie trebuie luat în bloc, iar panta de la doliu spre melancolie și dificultatea doliului de a se sustrage acestei teribile nevroze trebuie să suscite reflecțiile noastre ulterioare asupra patologiei memoriei colective și asupra perspectivelor terapeutice astfel deschise.

„Doliul, spune pentru început Freud, reprezintă întotdeauna reacția la pierderea unei persoane dragi sau a unei abstracțiuni ridicate la rangul de substitut al acestei persoane, cum ar fi : patrie, libertate, ideal etc.". Se realizează astfel încă de la început o deschidere în direcția pe care o vom urma mai tîrziu. Iar prima întrebare pe care și-o pune analistul este de ce la anumiți bolnavi vedem apărînd, „ca urmare a aceloraşi circumstanțe, melancolia *în locul doliului*" (sublinierea ne aparține). Expresia „în loc de..." semnalează din capul locului înrudirea, din punct de vedere al strategiei argumentației, între cele două încercări pe care le apropiem una de alta : în locul amintirii, trecerea la act — în locul doliului, melancolia. Este vorba așadar, într-un anumit mod, de opoziția între doliu și melancolie, de bifurcația la nivel „economic" între diferite investiri afective și, în acest sens, de o bifurcație între două modalități ale travaliului. Prima opoziție notată de Freud este diminuarea sentimentului de sine (*Selbstgefühl*) în melancolie, în timp ce „în doliu nu există diminuare a sentimentului de sine". De unde întrebarea : în ce constă travaliul doliului? Răspunsul : „Încercarea realității a arătat că obiectul iubit a încetat să existe și întregul *libido* e somat să renunțe la legătura ce îl unește cu acest obiect. Împotriva acestui fapt se produce o revoltă lesne de înțeles". Urmează o descriere atentă a „marilor cheltuieli de timp și de energie investită" cerute de supunerea libidoului la ordinele realității. De ce acest cost ridicat? Pentru că „existența obiectului pierdut continuă la nivel psihic". Astfel, prețul mare ce trebuie plătit pentru această lichidare se datorează supraînvestirii amintirilor și a așteptărilor care leagă libidoul de obiecul pierdut : „Realizarea în detaliu a fiecăruia dintre ordinele realității *este* travaliul doliului".

Dar atunci de ce nu este doliul melancolie? Și ce anume înclină doliul spre melancolie? Ceea ce face din doliu un fenomen normal, deși dureros, e faptul că „o dată terminat travaliul doliului, eul se află din nou liber și lipsit de inhibiții". Prin această latură a sa, travaliul doliului poate fi apropiat de travaliul amintirii. Dacă travaliul melancoliei ocupă în prezentul eseu o poziție strategică paralelă cu aceea ocupată de compulsia la repetiție în precedentul, putem sugera că travaliul

doliului se dovedeşte a fi o eliberare costisitoare ca travaliu al amintirii, dar şi reciproca e valabilă. Travaliul doliului este costul travaliului amintirii ; însă travaliul amintirii este beneficiul unui travaliu al doliului.

Înainte de a trage de aici concluziile pe care le avem în vedere, să urmărim ce învăţăminte complementare aduce travaliul melancoliei în tabloul precedent al travaliului doliului. Pornind din nou de la observaţia iniţială privind diminuarea lui *Ichgefühl* în melancolie, trebuie să spunem că spre deosebire de doliu, unde cel sărăcit şi gol pare a fi universul, în melancolie cel cu adevărat dezolat este eul însuşi ; el se prăbuşeşte sub loviturile propriei devalorizări, ale propriei acuzaţii, ale propriei condamnări, ale propriei înjosiri. Dar aceasta nu e totul, nici măcar esenţialul : reproşurile pe care omul şi le adresează sieşi nu servesc oare la a ascunde reproşurile ce vizează obiectul dragostei? „Plînsetele lor, scrie cu îndrăzneală Freud, reprezintă nişte acuzaţii (*Ihre Klagen sind Anklagen*)". Acuzaţii ce pot merge pînă la martirizarea obiectului iubit, urmărit în forul interior al doliului. Freud emite ipoteza că acuzaţia, slăbind investirea obiectuală, facilitează retragerea în eu, precum şi transformarea conflictului cu celălalt în sfîşiere de sine. Nu îl vom urma mai departe pe Freud în cercetările sale propriu-zis psihanalitice referitoare la regresia dragostei obiectuale pînă la narcisismul primar şi chiar la faza orală a libidoului — nici în cele referitoare la partea de sadism încorporată în narcisism şi la tendinţa melancoliei de a trece în starea simptomatic inversă a maniei. De altfel, Freud e foarte prudent în explorările sale. Ne vom mărgini la următorul citat : „Melancolia împrumută o parte din caracteristicile sale de la doliu, cealaltă parte de la procesul regresiei ce porneşte de la alegerea obiectuală narcisică pentru a ajunge la narcisism".

Dacă ne întrebăm acum ce ne învaţă melancolia despre doliu, trebuie să revenim la acel binecunoscut *Ichgefühl* caracterizat o dată de Freud drept „recunoaştere de noi înşine". Lui îi aparţine ruşinea în faţa celuilalt, pe care melancolicul o ignoră, ocupat cum e numai de propria persoană. Respectul de sine şi ruşinea ar fi astfel componentele reunite ale doliului. Freud notează acest lucru : „Cenzura conştientului" — expresie a instanţei numite în general conştiinţă morală — se găseşte pe acelaşi plan cu „încercarea realităţii, printre marile instituţii ale eului". Această observaţie se întîlneşte cu ceea ce s-a spus în eseul precedent referitor la responsabilitatea ce îi revine analistului în trecerea la act şi în travaliul însuşi al memoriei. Altă observaţie : dacă în cazul melancoliei plînsetele reprezintă nişte acuzaţii, doliul poartă şi el amprenta acestei înrudiri neliniştitoare, dar în limitele unei măsuri ce i-ar fi proprie, măsură ce

îngrădeşte atît acuzaţia, cît şi reproşul faţă de sine sub care se ascunde aceasta din urmă. În sfîrşit — şi acesta este poate lucrul cel mai important — proximitatea între *Klage* şi *Anklage*, între plîngere şi reproş, scoasă la iveală de melancolie, nu dezvăluie oare caracterul ambivalent al relaţiilor amoroase datorită căruia dragostea şi ura se învecinează pînă şi în doliu?

Dar aş dori să întrerup această scurtă incursiune în unul din cele mai celebre eseuri ale lui Freud prin menţionarea soluţiei pozitive a doliului în opoziţie cu dezastrul memoriei : „Melancolia pune şi alte întrebări cărora nu le putem găsi întotdeauna răspuns. Ea are în comun cu doliul particularitatea de a putea să dispară după un oarecare timp, fără a lăsa în urma ei modificări evidente şi grosolane. În ceea ce priveşte doliul, am putut vedea că trebuie să treacă un anumit timp pînă la realizarea lichidării în detaliu cerută de proba realităţii şi pînă ce eul, o dată această sarcină îndeplinită, să-şi poată extrage din obiectul pierdut *libidoul* redevenit liber. Ne putem imagina un travaliu similar al eului în cazul melancoliei : din punct de vedere economic, nu înţelegem nici unul dintre cele două fenomene". Să uităm mărturisirea lui Freud referitoare la explicaţie şi să reţinem lecţia sa clinică : timpul doliului se află în raport cu răbdarea cerută de analist pentru a trece de la repetiţie la amintire. Amintirea nu se referă doar la timp : ea şi cere timp — un timp al doliului.

N-aş dori să închei această confruntare între doliu şi melancolie cu constatarea plină de perplexitate a lui Freud : „Nu înţelegem nici unul dintre cele două fenomene". Dacă psihanaliza nu şi-a spus încă ultimul cuvînt despre doliu şi travaliul doliului, acelaşi lucru e valabil şi pentru melancolie. Dar trebuie oare să lăsăm melancolia în seama medicilor, a psihiatrilor, a psihanaliştilor? Este ea doar o boală mentală? Pentru cei ce au citit *Saturn and Melancholy* de Raymond Klibansky, Erwin Panofsky şi Fritz Saxl[21], reducţia nosologică a melancoliei, începută de E. Kraepelin şi reorientată de L. Binswanger e inacceptabilă. Deci cum ai putea să nu evoci locul deţinut de melancolie în sistemul antic al celor patru umori din medicina greacă, unde umoarea melancoliei — cea a bilei negre (*atra bilis*) — stă lîngă umoarea sanguină, umoarea colerică şi umoarea flegmatică? Iată încă o listă de memorat, ţinînd seama de reţeaua corespondenţelor cu elementele cosmice, diviziunile

[21] *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Nelson, 1964. Citäm aici această ediţie, în traducerea lui P. Ricœur. Există o traducere franceză publicată de F. Durand-Bogaert şi L. Évrard : *Saturne et la Mélancolie : études historiques et philosophiques, nature, religion, médecine et art*, Paris, Gallimard, 1989. Vom adopta aici paginaţia din ediţia originală.

timpului, vîrstele vieții: „Melancolia, afirmă textele medievale din secolul al XII-lea, imită pămîntul, este în creștere toamna, predomină la maturitate". Astfel, fiziologia, psihologia și cosmologia sînt reunite conform unui triplu principiu: căutarea unor elemente primare comune microcosmosului și macrocosmosului, stabilirea unei expresii numerice pentru aceste structuri complexe și, respectiv, legea armoniei și a proporționalității între elemente. Recunoaștem aici spiritul lui Pitagora, urmat de Empedocle. Important pentru tipul de excurs pe care îmi asum riscul să-l fac dincolo — sau mai degrabă dincoace — de Freud este faptul că acest concept de umoare n-a încetat să oscileze între ideea de boală și ideea de caracter sau de temperament, balanța rezultînd din gradul de armonie sau de dizarmonie între umori. Or, melancolia culminează tocmai cu ambivalența, care devine astfel punctul critic al întregului sistem. Acest privilegiu, dacă putem spune așa, al melancoliei, s-a precizat pe măsură ce teoria celor patru umori s-a transformat în teorie a temperamentelor și a tipurilor mentale. Depresia și anxietatea (sau teama) devin simptomele marcante ale melancoliei. La rîndul ei, melancolia devine atunci sinonimă cu insanitatea, cu nebunia. Joncțiunea între melancolia teoriei umorale și nebunia eroilor tragici — Aiax, Hercule, Bellerophon —, ridicată de Platon la rangul de filosofemă, este completă începînd cu cea mai celebră dintre *Problemele* atribuite lui Aristotel, Problema XXX, 1 — „o monografie despre bila neagră", spun sursele. „De ce, întreabă autorul Problemei XXX, oamenii cei mai eminenți în filosofie, în politică, în poezie sau în arte sînt atît de evident melancolici?" Și textul adaugă pe lista spiritelor dereglate numele lui Empedocle, Platon și Socrate. Cum să nu evocăm atunci teoria figurilor multiple ale lui *mania* la Platon însuși și apropierea făcută de multe dialoguri între exaltare, extaz, ebrietate și alte „stări" divine? Or, toate aceste stări sînt opera bilei negre! Aici, normalul și patologicul se întîlnesc, melancolicul văzîndu-se trimis de la medic la pedagog și *viceversa*. Melancolicul este „excepțional". Teoria romantică a „geniului" se află deja în germene în această descriere ambiguă a „furiei" (pentru a relua traducerea dată de Cicero cuvîntului grecesc *mania*). Singurii care rezistă sînt stoicii, ei optînd în mod hotărît pentru o lectură psihanalitică „*avant la lettre*".

Gînditorii Renașterii sînt aceia care, dincolo de transmiterea medievală a moștenirii pline de contraste primită de la medicii și filosofii greci ai naturii, au orientat meditația asupra melancoliei în direcția doctrinei moderne a geniului[22]. Teoria astrală, pe care autorii savanți de la noi o

[22] Cititorul nu va întîrzia să facă o paralelă între *ars memoriae* evocată mai sus și teoria melancoliei. Nu era oare „nebun" Giordano Bruno, autorul *Umbrelor*

hăituiesc pînă şi în astrologia arabă, este mereu gata să apară la exaltaţii noştri din Renaştere[23]. Omul renaşterii — reprezentat de un Erasmus, un Marcilio Ficino, un Pico de la Mirandola, un Nicolas de Cues, un Dürer — urmăreşte mai puţin mîntuirea individuală cît libera desfăşurare a spontaneităţii individuale ; în acest elan care prefigurează înflăcărarea geniului romantic se ghiceşte deja contrastul tulburător între exaltare şi depresie. Polul negativ nu e altceva decît ceea ce Lessing va numi „voluptuoasa melancolie", moştenitoare a lui *acedia* a medievalilor, acea tentaţie perfidă care ezită între păcat şi boală. Însă omul Renaşterii pariază de asemenea că melancolia poate fi „*melancholia generosa*" (*Saturn and Melancholy*, p. 241)[24].

Toate tentativele de reabilitare a lui Saturn şi a melancoliei se cristalizează în gravura lui Dürer intitulată *Melancolia* I. Asupra ei stăruie comentariile lui Klibansky, Panofsky şi Saxl. „Să citim" gravura. O femeie stă aşezată, cu privirea pierdută într-o distanţă goală, cu figura întunecată, cu bărbia sprijinită pe un pumn strîns ; la brîu îi atîrnă nişte chei, simbol al puterii, şi o pungă, simbol al bogăţiei, de fapt două simboluri ale zădărniciei. Melancolia a devenit pentru totdeauna această figură aplecată, gînditoare. Oboseală? Durere? Tristeţe? Meditaţie? Întrebarea revine : postură în declin a bolii, ori a geniului ce reflectează? Răspunsul nu trebuie căutat numai în figura umană ; mediul înconjurător este de asemenea elocvent într-un mod tacit : instrumente fără nici o întrebuinţare, o figură geometrică în trei dimensiuni întruchipînd geometria, a cincea dintre „artele liberale", zac împrăştiate în scena imobilă. Zădărnicia cunoaşterii este astfel încorporată în figura fără ocupaţie. Această fuziune între geometria care se lasă pradă melancoliei şi melancolia pierdută într-o geometrie visătoare conferă gravurii *Melancolia* I forţa sa enigmatică[25] : să fie oare trist adevărul însuşi, conform maximei Ecleziastului?

---

ideilor (*De umbris idearum*)?

[23] *Saturn and Melancholy*, *op. cit.*, p. 125 *sq.* Paralela între cele două tematici nu pare a fi arbitrară, fapt confirmat, în tradiţia literară, picturală şi poetică, de referinţa la Saturn, „astrul melancolici".

[24] Marcilio Ficino, mai mult decît oricare altul, „a dat o formă efectivă melancolici omului de geniu şi a dezvăluit-o restului Europei — îndeosebi marilor englezi din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea — în clarobscurul neoplatonismului creştin şi al misticismului său" (Klibansky *et al.*, *Saturn and Melancholy*, *op. cit.*, p. 255). Nu sîntem departe de atleţii entuziaşti ai lui *ars memoriae*, ţinînd cont de conotaţiile astrale ale multor gînditori ai Renaşterii.

[25] E adevărat că figura centrală are aripi, dar strînse, că nişte *putti* o înveselesc : sugestie de sublimare? Coroana ce încinge capul şi mai ales numărul Patru — „careul magic" al matematicii medicale — par a constitui un antidot.

Ne punem atunci întrebarea : ce fel de lumini şi umbre aruncă această întoarcere în urmă asupra textului lui Freud? Cred că pentru a avea un sens, cercetarea asupra melancoliei trebuie prelungită pînă la una din sursele ascunse ale temei din medicină, psihologie, literatură şi iconografie : în spatele cîntecului de jale al lui Alain Chartier invocînd-o pe „Doamna Melancolie" sau al regelui René proslăvind-o pe „Doamna Tristeţe" se profilează *acedia* amintită mai sus, în care medievalii vedeau cea mai rea dintre tentaţii, mai rea chiar decît sîngerosul „desfrîu" sau colerica „discordie", şi anume tentaţia de a te complace în tristeţe. *Acedia* este un fel de lene, de oboseală, de dezgust ce îi pîndeşte pe călugării care nici nu se roagă, nici nu muncesc. Nu ajungem oare astfel la fondul moral al melancoliei, în timp ce Freud abia dacă îl atinge în treacăt sub forma cuvîntului *Selbstgefühl*? Nu se complace *acedia* tocmai în acea tristeţe a memoriei meditative, în acel *mod* specific al finitudinii devenită conştientă de sine? Nu este oare o astfel de *tristeţe fără cauză* înrudită cu boala-de-moarte a lui Kierkegaard, acea rudă a disperării sau mai degrabă, cum sugerează Gabriel Marcel, a ne-speranţei[26]? Reîntorcîndu-ne astfel pînă la *acedia* călugărilor, nu am descoperit oare ceva demn de travaliul doliului? Ni se va obiecta că travaliul doliului nu are antecedent în literatura melancoliei. El ar fi de fapt o creaţie a lui Freud. Dar travaliul doliului are totodată antecedente în antidoturile cu care tradiţia medicală, psihologică, morală, literară, spirituală a flancat melancolia. Printre aceste remedii se află veselia, umorul, speranţa, încrederea şi chiar... munca. Autorii lui *Saturn and Melancholy* nu greşesc atunci cînd caută în poezia lirică de la sfîrşitul Evului Mediu şi din Renaştere, îndeosebi în cea engleză, de la Milton şi *Sonetele* lui Shakespeare pînă la Keats, elogiul unei dispoziţii contrastante şi, dacă putem spune aşa, dialectice, în care *Delight* îi răspunde lui *Melancholy,* sub auspiciile frumuseţii. Ar trebui să urmărim pînă la Baudelaire trecerea în revistă a figurilor poetizate ale melancoliei, dacă vrem să-i redăm acesteia profunzimea sa enigmatică pe care nu o epuizează nici o nosologie. E direcţia în care ne atrage Jean Starobinski cu *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*[27]. Poemul-prefaţă „Către cititor" din *Florile răului* nu denumeşte oare cartea Urîtului o „carte saturniană"? Privirea pierdută a Melancoliei se reflectă

[26] Am abordat pentru prima oară această problematică a „tristeţii fără cauză" la sfîrşitul volumului I al lucrării mele *Philosophie de la volonté* sub titlul „Tristesse du fini" *Le Volontaire et l'Involontaire,* Paris, Aubier, 1950, p. 420 *sq.*.

[27] Jean Starobinski, *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire,* Paris, Juillard, coll. „Collège de France",1984.

în oglinda conştiinţei reflexive, căreia poezia îi modulează reflexele. Astfel, „Spleen"-ul deschide o cale a memoriei : „Eu sînt memoria sinistră" ; „Am amintiri mai multe decît un milenar...". Tot aşa, figurile trecutului istoric bîntuie celebrul poem „Lebăda", pe care îl vom aborda dintr-un unghi diferit, în punctul unde memorizarea istoriei se întîlneşte cu istorizarea memoriei[28] :

La tine, Andromaca, mi-e gîndul!

... şi tristul Simois
Ce-amăgitor crescuse din lacrimile tale...

Şi cornul amintirii, cu lungul lui suspin,
În sufletul meu sună ca-ntr-o pădure-adîncă"[29].

Şi de ce nu am evoca *in fine* ultimele cvartete şi ultimele sonate ale lui Beethoven, cu puternica lor evocare a unei tristeţi sublimate? Chiar acesta e cuvîntul : sublimare. Piesă lipsă în panoplia *metapsihologiei* lui Freud, ea i-ar fi putut dezvălui poate acestuia secretul preschimbării înclinaţiei spre tristeţe în tristeţe sublimată — în veselie[30]. Da, mîhnirea este tristeţea care n-a înfăptuit travaliul doliului. Da, veselia e recompensa pentru renunţarea la obiectul pierdut şi chezăşia împăcării cu obiectul său interiorizat. Şi întrucît travaliul doliului este drumul obligatoriu al travaliului amintirii, veselia poate încununa de asemenea cu graţia ei travaliul memoriei. La orizontul acestui travaliu se profilează o memorie „fericită", atunci cînd imaginea poetică completează travaliul doliului. Dar acest orizont se ascunde în spatele travaliului istoriei, a cărei teorie rămîne de făcut dincolo de fenomenologia memoriei.

Acestea fiind spuse, revin la întrebarea lăsată în suspensie, şi anume pînă unde e legitim să transpunem în planul memoriei colective şi al

[28] Cf. mai departe, partea a treia, cap. 3, pp. 475-477.

[29] Jean Starobinski jalonează astfel drumul care, de la antica *acedia*, trecînd prin *Melancolia* lui Dürer, duce la spleen-ul lui Baudelaire care, la rîndul său, ne readuce la memorie. Cf. a treia lectură din *La Mélancolie au miroir :* „Les figures penchées : «Le Cygne»". [Traducerea românească a versurilor lui Baudelaire e citată după *Les Fleurs du mal/Florile răului*, ediţie alcătuită de Geo Dumitrescu, Bucureşti, Editura pentru literatură universală, 1967 — *nota trad.*].

[30] Evocînd *„poetic melancholy in post-medieval poetry"* şi la marii poeţi elizabetani care anunţă *„Ode of Melancholy"* a lui Keats, autorii lui *Saturn and Melancholy* zugrăvesc această melancolie estetizată ca *„heightened self-awareness"* (*op. cit.*, p. 228).

istoriei categoriile patologice propuse de Freud în cele două mici eseuri citate mai sus? Se poate găsi o justificare provizorie de ambele părți. De partea lui Freud și de partea fenomenologiei memoriei rănite.

În ceea ce îl privește pe Freud, s-au putut remarca diversele aluzii la situații care depășesc cu mult cadrul psihanalizei, atît în privința travaliului amintirii cît și în privința travaliului doliului. Această extensie e cu atît mai previzibilă, cu cît toate situațiile evocate în tratamentul psihanalitic au legătură cu *celălalt*, nu doar un celălalt al „romanului familial", ci și unul psihosocial și, dacă putem spune așa, un celălalt al situației istorice. Freud însuși nu s-a ferit să facă astfel de extrapolări, în *Totem și tabu*, în *Moise și monoteismul*, în *Viitorul unei iluzii* sau în *Angoasă în civilizație*. Și, îndrăznim s-o spunem, chiar unele dintre psihanalizele sale private au fost niște psihanalize *in absentia*, cea mai celebră fiind aceea a doctorului Schreber. Și ce să mai spunem despre *Moise de Michelangelo* și *O amintire din copilărie a lui Leonardo da Vinci*? Nu trebuie așadar să ne facem scrupule în această privință. Transpunerea a devenit mai ușoară prin anumite reinterpretări ale psihanalizei apropiate de hermeneutică, așa cum se observă în anumite lucrări mai vechi ale lui Habermas, unde psihanaliza e reformulată în termeni de desimbolizare și de resimbolizare și unde accentul e pus pe rolul distorsiunilor sistematice ale comunicării în planul științelor sociale. Singura obiecție la care nu s-a răspuns în interpretările hermeneutice ale psihanalizei se referă la absența din raporturile interumane a unor terapeuți recunoscuți. Dar n-am putea oare spune că în acest caz spațiul public al discuției constituie echivalentul a ceea ce am numit mai sus „arena" ca regiune intermediară între terapeut și analist?

Oricît de mare ar fi această dificultate cu adevărat redutabilă, pentru demersul nostru e mai important să privim înspre memorie pentru a regăsi la nivelul ei echivalentul situațiilor patologice cu care are de-a face psihanalistul. Constituția bipolară a identității personale și a identității comunitare justifică, în ultimă instanță, extinderea analizei freudiene de la doliu la traumatismul identității colective. Putem vorbi de traumatisme colective, de răni ale memoriei colective nu numai într-un sens analogic, ci și în termenii unei analize directe. Noțiunea de obiect pierdut își găsește o aplicație directă în „pierderile" ce afectează în egală măsură puterea, teritoriul, populațiile care constituie substanța unui stat. Desfășurîndu-se de la expresia mîhnirii pînă la împăcarea totală cu pierderea obiectului, conduitele doliului sînt ilustrate din capul locului prin marile celebrări funerare care adună un întreg popor. Putem deci

spune că aceste conduite ale doliului constituie un exemplu privilegiat de relații intersectate ale expresiei private cu expresia publică. Astfel, conceptul nostru de memorie istorică bolnavă își găsește o justificare *a posteriori* în structura bipolară a conduitelor doliului.

Transpunerea categoriilor patologice în planul istoric ar fi pe deplin justificată dacă am ajunge să arătăm că ea nu se aplică doar situațiilor excepționale evocate mai sus, ci că ele țin de o structură fundamentală a existenței colective. Ceea ce trebuie să evocăm aici este raportul fundamental dintre istorie și violență. Hobbes nu greșea cînd considera că filosofia politică se naște dintr-o situație originară unde teama de moartea violentă împinge omul aflat în „starea naturală" în plasa unui pact contractual care îi va asigura înainte de toate securitatea ; astfel încît nu există nici o comunitate istorică a cărei naștere să nu se datoreze unui raport ce poate fi asimilat fără nici o ezitare războiului. Sub numele de evenimente fondatoare celebrăm în esență niște acte violente legitimate ulterior printr-o stare de drept precară. Ceea ce era pentru unii glorie, a însemnat pentru ceilalți umilință. Celebrării într-o parte îi corespunde repulsia în cealaltă. Astfel sînt înmagazinate în arhivele memoriei colective rănile simbolice care cer să fie vindecate. Mai exact, ceea ce se manifestă ca un paradox în experiența istorică, adică *prea multă* memorie aici, *nu suficientă* memorie dincolo, poate fi reinterpretat prin categoriile rezistenței, compulsiei la repetiție și supus în final încercării dificilului travaliu al rememorării. *Prea multă memorie* amintește în mod special compulsia la repetiție despre care Freud spune că ea ne face să substutim amintirii adevărate, prin care prezentul ar fi împăcat cu trecutul, trecerea la act : cîte violențe din lume nu au valoarea unui *acting out* al amintirii! Putem vorbi dacă vrem, în cazul celebrărilor funebre, de memorie–repetiție. Dar trebuie să adăugăm imediat că această memorie–repetiție rezistă la critică și că memoria–amintire este în mod fundamental o memorie critică.

Dacă așa stau lucrurile, atunci *prea puținul* memoriei poate fi interpretat în același mod. Ceea ce unii cultivă cu o delectare sumbră iar alții evită dintr-un sentiment de vinovăție e aceeași memorie–repetiție. Unora le place să se piardă în ea, altora le e teamă de a nu fi înghițiți. Dar și unii și alții suferă de același *deficit de critică*. Ei nu au acces la ceea ce Freud numea travaliul rememorării.

Mai putem face un pas înainte, sugerînd că întîlnirea dintre travaliul doliului și travaliul amintirii își dobîndește sensul deplin în planul memoriei colective, poate mai mult decît în acela al memoriei individuale. Fiind vorba de rănile amorului propriu național, putem vorbi pe bună

dreptate de un obiect al dragostei pierdute. Memoria rănită e obligată întotdeauna să se confrunte cu pierderi. Ceea ce ea nu ştie să facă este travaliul pe care i-l impune încercarea realităţii : abandonarea investiri-lor prin care *libidoul* nu încetează să fie legat de obiectul pierdut atîta vreme cît *pierderea nu a fost definitiv interiorizată.* Dar e totodată locul să subliniem că această supunere la încercarea realităţii, parte constitutivă a adevăratului travaliu al doliului, constituie de asemenea o parte integrantă a travaliului amintirii. Sugestia făcută mai sus cu privire la schimburile de semnificaţie între travaliul amintirii şi travaliul doliului îşi găseşte aici deplina justificare.

Tranziţia de la nivelul patologic la nivelul propriu–zis practic ne este oferită de notaţiile referitoare la terapeutica adecvată acestor tulburări. Freud face apel fără încetare la cooperarea analistului, situînd astfel întreaga experienţă analitică în punctul de articulare dintre partea *pasivă, patetică* a memoriei şi partea activă a *exerciţiului* memoriei. În această privinţă, noţiunea de travaliu — travaliu al rememorării, travaliu al doliului — ocupă o poziţie strategică în reflecţia asupra slăbiciunilor memoriei. Această noţiune presupune că tulburările în discuţie nu sînt doar suportate, ci că noi sîntem răspunzători de ele, aşa cum o dovedesc sfaturile terapeutice care însoţesc perlaborarea. În acest sens, abuzurile de memorie despre care vom vorbi acum pot apărea ca nişte deturnări perverse ale unui travaliu în care doliul se întîlneşte cu rememorarea.

2. Nivelul practic : memoria manipulată

Oricare ar fi validitatea interpretărilor patologice ale exceselor şi deficienţelor memoriei colective, n-aş dori să le acord un loc mai mare decît e necesar. Alături de modalităţile mai mult sau mai puţin pasive, suportate, suferite de aceste „abuzuri" —chiar ţinînd seama de corecţiile aduse de Freud însuşi unei astfel de tratări unilaterale a pasivităţii — un loc distinct trebuie acordat unor abuzuri, în sensul tare al cuvîntului, rezultînd dintr-o manipulare concertată a memoriei şi a uitării de către deţinătorii puterii. Vom vorbi atunci mai puţin de memorie rănită cît de memorie instrumentalizată (îşi găseşte aici locul potrivit categoria weberiană a raţionalităţii conform unui scop — *Zweckrationalität* — opusă celei de raţionalitate conform unei valori — *Wertrationalität* — ; la fel categoria folosită de Habermas, şi anume „raţiune strategică", opusă „raţiunii comunicaţionale"). Pe acest plan se poate vorbi în modul

cel mai legitim de abuzuri de memorie, care sînt totodată abuzuri de uitare.

Această a doua abordare se caracterizează prin întretăierea problematicii memoriei cu aceea a identității, atît colective cît și personale.

Vom stărui în capitolul următor asupra acestei probleme a întretăierii, referitor la teoria lui Locke în care memoria e ridicată la rangul de criteriu al identității. Miezul problemei constă în mobilizarea memoriei în slujba căutării, a cererii, a revendicării identității. Cunoaștem cîteva dintre simptomele neliniștitoare ale derivelor ce rezultă de aici : *prea multă* memorie într-o anumită zonă a lumii, deci abuz de memorie —, *nu destulă* memorie în altă parte, deci abuz de uitare. Ei bine, tocmai în problematica identității trebuie să căutăm acum cauza fragilității memoriei astfel manipulate. Această fragilitate se adaugă la aceea propriu-zis cognitivă rezultată din proximitatea între imaginație și memorie și găsește în aceasta din urmă un imbold și un ajutor.

Ce anume determină fragilitatea identității? Ei bine, e vorba de caracterul întru totul presupus, atribuit, pretins al identității. Acest *claim*, cum s-ar spune în engleză, *Anspruch* în germană, se cuibărește în răspunsurile la întrebarea „cine?, „*cine* sînt eu?", răspunsuri unde figurează „ce" sub forma : iată ce sîntem noi. *Astfel* sîntem, așa și nu altfel. Fragilitatea identității constă în fragilitatea acestor răspunsuri prin *ce*, care pretind să ofere rețeta identității proclamate și reclamate. Problema este astfel reportată cu un grad, de la fragilitatea memoriei la aceea a identității.

Trebuie să considerăm ca primă cauză a fragilității identității raportul său cu timpul ; dificultate primară ce justifică tocmai recursul la memorie ca parte componentă temporală a identității, aflată în legătură cu evaluarea prezentului și proiecția viitorului. Or, raportul cu timpul constituie o dificultate datorită caracterului echivoc al noțiunii de același, implicată în aceea de identitate. Într-adevăr, ce înseamnă să rămîi același în timp? M-am confruntat odinioară cu această enigmă și am propus să se facă distincția între două sensuri ale identicului : același ca *idem, same, gleich* și același ca *ipse, self, Selbst*. Mi s-a părut că menținerea sinelui în timp se întemeiază pe un joc complex între idem-itate (*mêmeté*) și ipse-itate (*ipséité*), dacă pot îndrăzni să folosesc aceste barbarisme ; aspectele practice și patetice ale acestui joc sînt mai de temut decît aspectele conceptuale, epistemice. Voi afirma că tentația identitară, „nebunia identitară", cum spune Jacques Le Goff, constă în replierea identității *ipse* asupra identității *idem* sau, dacă preferați, într-o alunecare, într-o derivă, de la suplețea proprie menținerii sinelui în *făgăduință* la rigiditatea inflexibilă a unui *caracter*, în sensul cvasi-tipografic al termenului.

A doua cauză a fragilității e confruntarea cu celălalt, resimțită ca o amenințare. Nu putem contesta faptul că celălalt, întrucît este altul, e perceput ca un pericol pentru identitatea proprie, atît pentru aceea a lui *noi*, cît și pentru aceea a *eului*. Acest fapt poate desigur să ne mire : să fie oare identitatea noastră atît de fragilă încît să nu poată suporta ca alții să aibă moduri diferite de ale noastre de a-și trăi viața, de a se înțelege, de a-și înscrie propria identitate în trama vieții trăite împreună? Chiar așa stau lucrurile. Într-adevăr, umilințele, atingerile reale sau imaginare aduse respectului de sine sub loviturile alterității prost tolerate fac să vireze raportul dintre identitate și alteritate de la acceptare la respingere, la excludere.

A treia cauză a fragilității este violența moștenirii fondatoare. Putem afirma cu certitudine că nici o comunitate istorică nu s-a născut altfel decît dintr-un raport originar cu războiul. Ceea ce cinstim sub numele de evenimente fondatoare reprezintă în esență niște acte violente legitimate ulterior de către un stat de drept precar, legitimate, în ultimă instanță, de însăși vechimea lor, de caracterul lor vetust. Astfel, aceleași evenimente pot însemna pentru unii glorie, pentru alții umilință. Celebrării de-o parte îi corespunde ura de cealaltă parte. Sînt înmagazinate astfel, în arhivele memoriei colective, răni reale și simbolice. Aici, a treia cauză a fragilității identității se confundă cu cea de a doua. Rămîne să arătăm în ce mod pot fi grefate — pe revendicarea identității, a cărei fragilitate tocmai am arătat-o — niște forme de uz defectuos al memoriei.

Manipulările memoriei pe care le vom evoca mai departe se datorează intervenției unui factor neliniștitor și multiform ce se intercalează între revendicarea identității și, respectiv, expresiile publice ale memoriei. E vorba de fenomenul ideologiei, al cărei mecanism am încercat să-l demontez în altă parte[31]. Opacitatea procesului ideologic este dublă. Mai întîi, rămîne ascuns ; spre deosebire de utopie, el e de nemărturisit ; se ascunde, transformîndu-se în denunțare a adversarilor pe terenul competiției între ideologii : cel ce se descompune într-o ideologie este întotdeauna celălalt. Pe de altă parte, procesul este extrem de complex. Am propus să se facă distincția între trei niveluri operatorii ale fenomenului ideologic, în funcție de efectele pe care le produc asupra înțelegerii lumii umane a acțiunii. Parcurse de sus în jos, de la suprafață înspre adîncime, aceste efecte sînt rînd pe rînd de distorsionare a realității, de legitimare a sistemului puterii, de integrare a lumii comune cu

[31] P. Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris, Éd. du Seuil, coll. „La couleur des idées", 1997. Cercetarea mea se referă la gînditori diferiți precum Marx, Althusser, Mannheim, Max Weber, Habermas (prima perioadă), Clifford Geertz.

ajutorul unor sisteme simbolice imanente acțiunii. La nivelul cel mai profund, cercetat de Clifford Geertz, fenomenul ideologic pare a constitui o structură de nedepășit a acțiunii, în măsura în care mediația simbolică face deosebirea între motivațiile acțiunii umane și structurile ereditare ale comportamentelor programate genetic. La acest nivel se stabilește o corelație remarcabilă între sinteza simbolică și sistemele semiotice, unele dintre ele ținînd fățiș de o retorică a figurilor de stil[32]. Considerată la acest nivel de adîncime, analiza fenomenului ideologic se înscrie în orbita unei „semiotici a culturii". Și tocmai în calitatea ei de factor de integrare poate fi ideologia paznicul identității, constituind o replică simbolică la cauzele fragilității acestei identități. La un astfel de nivel de radicalitate, acela al acțiunii mediate simbolic, nu poate fi vorba de manipulare și deci nici de abuz de memorie. Nu putem vorbi decît de constrîngerea tacită exercitată asupra moravurilor într-o societate tradițională. Tocmai acest aspect face noțiunea de ideologie practic de nedezrădăcinat. Însă trebuie adăugat imediat că această funcție constituantă a ideologiei nu poate acționa nicidecum în afara celei de a doua funcții, aceea de justificare a unui sistem al ordinii și al puterii, nici măcar potențial, la adăpostul funcției de distorsionare grefată pe precedenta. Doar în societățile fără structură politică ierarhică și, în acest sens, lipsite de putere, s-ar putea întîmpla să întîlnim în ultimă instanță fenomenul nud al ideologiei ca structură integrativă oarecum inocentă. În definitiv, ideologia se învîrte în jurul puterii[33].

Prin urmare, ideologia vizează să legitimeze autoritatea ordinii și a puterii, ordine — în sensul raportului organic între întreg și parte, putere — în sensul raportului ierarhic între guvernanți și guvernați. În această privință, analizele consacrate de Max Weber noțiunilor de ordine (*Ordnung*) și de dominație (*Herrschaft*) prezintă un interes considerabil pentru întreprinderea noastră, chiar dacă autorul lucrării *Economie și societate* nu abordează tematic ideologia și raportul ei cu identitatea. Întreaga

[32] „Fără a avea idee de modul în care metafora, analogia, ironia, ambiguitatea, jocul de cuvinte, paradoxul, hiperbola, ritmul și toate celelalte elemente a ceea ce numim în mod impropriu «stil» funcționează [...] în proiectarea atitudinilor personale sub forma lor politică, nu putem analiza importanța asertiunilor ideologice" („Ideology as a cultural system", publicat în C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 209).

[33] Geertz, ale cărui cîmpuri de studiu au fost Marocul și Indonezia, o mărturisește bucuros: „Omul devine, la bine și la rău, animal politic, prin constituirea ideologiilor, a figurilor schematice ale ordinii sociale". „Funcția ideologiei, continuă el, constă în a face posibilă o politică autonomă, oferind conceptele ce se bucură de autoritate și îi conferă sens, imaginile persuasive prin care ea poate fi judicios percepută" (*ibid.*, p. 218).

analiză weberiană a puterii[34] gravitează în jurul pretenției de legitimitate pe care o emite orice formă de putere, fie ea carismatică, tradițională sau birocratică ; totul se concentrază asupra naturii nodului — a lui *nexus* — prin care pretențiile de legitimitate ale guvernanților sînt legate de credința celor guvernați în respectiva autoritate. În acest nod rezidă paradoxul autorității. Putem presupune că ideologia survine tocmai în breșa dintre pretenția de legitimitate a unui sistem autoritar și răspunsul nostru în termeni de credință. Ideologia *ar adăuga* credinței noastre spontane un fel de plusvaloare prin care aceasta din urmă să poată satisface pretențiile autorității. În acest stadiu, funcția ideologică ar consta în a umple golul de credibilitate pe care îl sapă toate sistemele autoritare, nu numai sistemul carismatic, — pentru că șeful e trimis de sus —, și sistemul întemeiat pe tradiție, — pentru că s-a procedat întotdeauna așa —, dar și sistemul birocratic, — pentru că expertul trebuie să știe. Max Weber acordă credit prezentei ipoteze, definind tipurile de legitimitate, imperativele și exigențele lor pe baza tipurilor de credințe „în virtutea cărora" ordinea e legitimată iar puterea justificată. Or, tipurile de credință constituie, fiecare în felul său, rațiuni de a te supune. De altfel, chiar așa se și definește autoritatea, ca putere legitimă de a impune supunerea. După Weber, *Herrschaft* constă în esență într-o relație ierarhică între a comanda și a se supune. Ea se definește în mod expres prin așteptarea supunerii și prin probabilitatea — „șansa" — ca aceasta să se împlinească. În acest punct critic sînt mobilizate sistemele simbolice și expresiile lor retorice, evocate de altfel de C. Geertz. Ele oferă argumentele care ridică ideologia la rangul de plusvaloare adăugată credinței în legitimitatea puterii[35].

Acest raport al ideologiei cu procesul de legitimare a sistemelor de autoritate îmi pare a constitui axul central față de care se distribuie pe de o parte fenomenul mai radical al integrării comunitare a acțiunii prin mediații simbolice și chiar retorice, pe de altă parte fenomenul mai aparent, mai ușor de deplîns și de contestat, și anume efectul de distorsiune asupra căruia Marx a focalizat cele mai bune analize ale sale din *Ideologia germană*[36]. Sînt cunoscute metaforele discutabile ale imaginii inversate sau ale omului cu capul în jos. Pus el însuși în ima-

[34] P. Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie, op. cit.*, pp. 241–284.

[35] Riscînd să folosesc expresia de plusvaloare, sugerez că noțiunea marxistă de plusvaloare, axată pe producerea unor valori în economia de piață, nu ar reprezenta decît o figură particulară a fenomenului general de plusvaloare legat de exercițiul puterii, puterea economică în forma capitalistă a economiei de piață fiind varianta specificată prin diviziunea muncii între guvernanți și guvernați.

[36] P. Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie, op. cit.*, pp. 103–147.

gini, mecanismul distorsiunii n-ar fi plauzibil decît dacă ar fi articulat cu fenomenul de legitimare, pe care îl plasez în centrul dispozitivului ideologic şi dacă ar afecta în ultimă instanţă mediaţiile simbolice de nedepăşit ale acţiunii. În absenţa acestor intermediari, detractorul ideologiei ar putea fi capabil să facă o descriere adevărată, nedeformată, deci scutită de orice interpretare în termeni de semnificaţie, de valoare, de normă, a realităţii umane fundamentale, *praxis*-ul, activitatea transformatoare. Acest realism, şi chiar această ontologie a *praxis*-ului[37], mai exact a muncii vii[38], constituie în egală măsură forţa şi slăbiciunea teoriei marxiste a ideologiei. Într-adevăr, dacă *praxis*-ul nu integrează în mod primar un strat ideologic, în primul sens al cuvîntului, nu vedem ce anume din *praxis* ar putea da naştere unor distorsiuni. Detaşată de contextul simbolic originar, denunţarea ideologiei se reduce la un pamflet contra propagandei. Această întreprindere purificatoare nu este zadarnică, ea îşi poate avea o necesitate de circumstanţă dacă e realizată în perspectiva reconstruirii unui spaţiu public de discuţie şi nu în aceea a unei lupte fără îndurare, al cărei unic orizont ar fi războiul civil[39].

Dacă această analiză este plauzibilă şi chiar corectă, se observă cu uşurinţă care sînt resorturile diverselor demersuri de manipulare a memoriei.

E lesne să le raportăm pe fiecare în parte la diversele niveluri operatorii ale ideologiei. În planul cel mai profund, al mediaţiilor simbolice ale acţiunii, memoria e încorporată în constituirea identităţii prin funcţia narativă. Ideologizarea memoriei devine posibilă datorită resurselor de variaţie pe care le oferă munca de configurare narativă. Şi cum personajele povestirii sînt introduse în intrigă o dată cu istoria povestită, configuraţia narativă contribuie la modelarea identităţii protagoniştilor acţiunii

[37] Lucrarea lui Michel Henry despre ontologia lui Marx (*Marx*, t. I, *Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1970) rămîne textul de referinţă pentru o înţelegere în profunzime a analizei marxiste a realităţii umane. Am scris la puţin timp după apariţia acestei frumoase cărţi o analiză a ei, reluată în *Lecture 2, La contrée de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, coll. „La couleur des idées", 1992 ; reed. în colecţia „Points Essais", 1999. În această ultimă ediţie, pp. 265–293.

[38] Jean-Luc Petit, *Du travail vivant au système des actions. Une discussion de Marx*, Paris, Éd. du Seuil, 1980.

[39] Aceasta a fost contribuţia lui Habermas în perioada cînd a scris *Connaissance et Intérêt*, Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque de philosophie", 1976 (reed. în colecţia „Tel", 1979) ; vezi P. Ricœur, *L'idéologie et l'Utopie*, *op. cit.*, pp. 285–334. La baza ştiinţelor sociale critice, cum ar fi psihanaliza şi critica ideologiilor, s-ar afla interesul pentru emancipare, distinct de interesul pentru control şi manipulare, căruia i-ar corespunde ştiinţele empirice, şi diferit chiar de interesul pentru comunicare, propriu ştiinţelor istorice şi interpretative.

în acelaşi timp cu modelarea contururilor acţiunii înseşi. Povestirea, ne reaminteşte Hannah Arendt, îl spune pe „cine al acţiunii". Mai exact, funcţia selectivă a povestirii oferă manipulării ocazia şi mijloacele unei strategii viclene constînd de la început într-o strategie a uitării şi a rememorării. Vom vorbi despre aceasta în studiul tematic consacrat uitării. Dar tocmai la nivelul unde ideologia operează ca discurs justificativ al puterii, al dominaţiei, se află antrenate resursele de manipulare oferite de povestire. Dominaţia, aşa cum ai înţeles deja, nu se limitează la constrîngerea fizică. Pînă şi tiranul are nevoie de un retor, de un sofist, pentru a conferi un suport de vorbire întreprinderii sale de seducţie şi intimidare. Povestirea impusă devine astfel instrumentul privilegiat al acestei duble operaţii. Plusvaloarea adăugată de ideologie credinţei oferite de cei guvernaţi pentru a răspunde revendicării de legitimitate a guvernanţilor are ea însăşi o textură narativă : povestirile fondatoare, povestirile de glorificare şi de umilinţă hrănesc discursurile linguşirii şi ale fricii. Devine astfel posibil să legăm abuzurile expresc ale memoriei de efectele de distorsiune aparţinînd nivelului fenomenal al ideologiei. La acest nivel aparent, memoria impusă e întărită de o istorie ea însăşi „autorizată", istoria oficială, istoria învăţată şi celebrată public. Într-adevăr, în plan instituţional, o memorie este o memorie învăţată ; memorarea forţată este astfel înrolată în folosul rememorării peripeţiilor istoriei comune considerate a fi evenimentele fondatoare ale identităţii comune. Închiderea în sine a povestirii este pusă astfel în slujba închiderii identitare a comunităţii. Istorie predată, istorie învăţată, dar şi istorie celebrată. Memorării forţate i se adaugă comemorările convenite. În felul acesta, se încheie un redutabil pact între rememorare, memorare şi comemorare.

Atingem aici abuzurile concrete denunţate de Tzvetan Todorov în eseul intitulat tocmai *Abuzurile memoriei*[40], unde se poate citi un rechizitoriu sever la adresa freneziei contemporane a comemorărilor, cu cortegiul lor de rituri şi mituri, legate îndeobşte de evenimentele fondatoare evocate mai sus. Acapararea memoriei, insistă Todorov, nu e doar specialitatea regimurilor totalitare ; ea constituie apanajul tuturor zeloşilor gloriei. Rezultă din această denunţare o punere în gardă împotriva a ceea ce autorul numeşte „elogiul necondiţionat al memoriei" (*Les Abus de la mémoire*, p. 13 ; trad. rom. cit., p. 13). „Însă mizele memoriei, adaugă el, sînt prea importante pentru a fi lăsate în voia entuziasmului sau a mîniei" (*op. cit.*, p. 14 ; trad. rom. cit., pp. 13–14).

[40] Tzvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995 [trad. rom. : Tzetan Todorov, *Abuzurile memoriei*, trad. de Doina Lică, Timişoara, Editura Amarcord, 1999, *nota trad.*].

Nu voi insista asupra unui alt aspect al problemei, şi anume pretenţia contemporanilor noştri de a se instala în postura victimei, de a-şi asuma statutul de victimă : „A fi fost victimă vă dă dreptul de a vă plînge, de a protesta şi de a pretinde" (*op. cit.*, p. 56 ; trad. rom. cit., p. 55). Această postură generează un privilegiu exorbitant, care pune restul lumii în situaţia unui debitor de creanţe. Voi reţine o ultimă observaţie a lui Todorov, ce ne va conduce la chestiunea dificilă a datoriei memoriei : „Munca istoricului, ca orice muncă legată de trecut, nu constă niciodată doar în stabilirea faptelor, ci şi în alegerea unora dintre ele, ca fiind mai frapante şi mai semnificative decît altele, în desemnarea unor relaţii între ele ; or, această muncă de selecţie şi de combinare este în mod necesar orientată de căutarea nu a adevărului, ci a binelui" (*op. cit.*, p. 150 ; trad. rom. cit., pp. 49–50). Cu toate rezervele mele privind alternativa sugerată aici între adevăr şi bine, trebuie să amîn pînă la discuţia ulterioară despre datoria memoriei reorientarea întregului demers asupra abuzurilor de memorie în căutarea dreptăţii. Această preocupare vine în continuarea celor spuse anterior, dacă ţinem seama de un sfat judicios al lui Todorov, şi anume acela de a extrage din amintirile traumatizante valoarea exemplară pe care doar transformarea memoriei în proiect o poate face pertinentă. Dacă traumatismul trimite la trecut, valoarea exemplară orientează spre viitor. Or, o dată cu aspiraţia spre viitor, cultul memoriei pentru memorie estompează şi problema scopului, a mizei morale. Însăşi noţiunea de uz, presupusă în conceptul de abuz, nu putea să nu trimită la această problemă. Ea ne-a făcut deja să trecem pragul celui de al treilea nivel al cercetării.

3. Nivelul etico–politic : memoria obligată

Ce se întîmplă, vom întreba în încheiere, cu pretinsa datorie a memoriei? La drept vorbind, întrebarea e mai mult decît prematură faţă de traseul gîndirii ce ne mai rămîne de parcurs. Ea ne proiectează dincolo de o simplă fenemonologie a memoriei şi chiar dincolo de o epistemologie a istoriei, pînă în centrul unei hermeneutici a condiţiei istorice. Deci, nu putem face abstracţie de condiţiile istorice care pretind o datorie a memoriei, adică, în Europa occidentală şi în Franţa mai ales, la cîteva decenii după evenimentele oribile de la jumătatea secolului XX. Somaţia nu dobîndeşte sens decît în raport cu dificultatea, resimţită de comunitatea naţională sau de părţile rănite ale corpului politic, de a-şi aminti cu calm de aceste evenimente. Nu se poate vorbi în mod

responsabil de aceste dificultăți înainte de a fi traversat cîmpiile aride ale epistemologiei cunoașterii istorice și de a fi ajuns în zona conflictelor între memoria individuală, memoria colectivă și memoria istorică, în punctul unde memoria vie a supraviețuitorilor înfruntă privirea distanțată și critică a istoricului, fără a mai vorbi de aceea a judecătorului.

Or, nu în acest punct de divergență se va găsi ambiguitatea datoriei memoriei. Somația de a ne aminti riscă să fie înțeleasă ca o invitație adresată memoriei de a scurtcircuita travaliul istoriei. În ceea ce mă privește, sînt cu atît mai atent la acest pericol cu cît cartea mea este o pledoarie în favoarea memoriei ca matrice a istoriei, în măsura în care ea rămîne păstrătoarea problematicii raportului reprezentativ dintre prezent și trecut. Există atunci o mare tentație de a transforma această pledoarie într-o revendicare a memoriei în detrimentul istoriei. Cu cît voi rezista mai mult, la momentul potrivit, pretenției inverse de a reduce memoria la un simplu obiect al istoriei, unul dintre celelalte „noi obiecte ale sale", cu riscul de a o lipsi de funcția sa matricială, cu atît mai mult voi refuza să mă las antrenat în pledoaria inversă. Și tocmai în favoarea acestei stări de spirit am optat atunci cînd am pus pentru prima oară problema datoriei memoriei sub forma uzurilor și abuzurilor de memorie, cu riscul de a stărui mai mult asupra uitării. A spune „îți vei aminti" înseamnă a spune de asemenea „nu vei uita". S-ar putea chiar ca datoria memoriei să constituie în același timp culmea uzului corect și a abuzului în exercițiul memoriei.

Să ne mirăm mai întîi de paradoxul gramatical pe care îl constituie somația de a ne aminti. Cum e posibil să spui că „îți vei aminti", deci că vei declina la viitor această memorie ce se dă drept paznicul trecutului? Încă și mai grav : cum de e permis să spui „trebuie să-ți amintești", adică să declini memoria la modul imperativ, atunci cînd memoriei îi este propriu faptul de a apărea ca evocare spontană, deci ca *pathos*, cum spune Aristotel în *De memoria*? Cum poate această mișcare prospectivă a spiritului, îndreptată spre amintire ca spre o sarcină de îndeplinit, să se articuleze pe cele două dispoziții lăsate oarecum în suspensie, aceea a travaliului memoriei și, respectiv, a travaliului doliului, luate rînd pe rînd separat și împreună? Ea le prelungește într-un fel caracterul prospectiv. Dar oare le conferă ceva în plus?

E adevărat că, în cadrul precis al unei cure terapeutice, datoria memoriei se formulează ca o sarcină : ea marchează voința celui psihanalizat de a contribui de acum înainte la demersul pe care îl implică analiza în traversarea capcanelor transferului. Această voință adoptă

chiar forma imperativului, a unui imperativ ce le oferă reprezentanților inconștientului posibilitatea de a vorbi și, pe cît posibil, de a „spune totul". Trebuie să recitim în acest context sfaturile date de Freud analistului și pacientului în eseul „Rememorare, repetiție, perlaborare"[41]. La rîndul său, travaliul doliului, întrucît cere timp, îl proiectează pe artizanul acestui travaliu față în față cu sine ; de acum înainte, el va continua să taie una cîte una legăturile ce îl fac dependent de obiectele pierdute ale dragostei și urii sale ; cît despre împăcarea cu pierderea însăși, ea rămîne pe veci un lucru neterminat ; răbdarea față de sine dobîndește chiar trăsăturile unei virtuți, dacă o confruntăm, așa cum am încercat s-o facem, cu viciul reprezentat de consimțirea la tristețe, cu *acedia* maeștrilor spirituali, pasiune ascunsă ce trage în jos melancolia.

Acestea fiind spuse, ce le lipsește oare travaliului memoriei și, respectiv, celui al doliului pentru a fi deopotrivă cu datoria memoriei? Ceea ce lipsește este elementul imperativ, ce nu trebuie să fie neapărat prezent în noțiunea de travaliu : travaliu al memoriei, travaliu al doliului. Mai exact, ceea ce încă lipsește e dublul aspect al datoriei, ca impunîndu-se din afară dorinței și ca exercitînd o constrîngere resimțită subiectiv ca obligatorie. Or, unde se află reunite aceste două trăsături în modul cel mai puțin îndoielnic, dacă nu în ideea de dreptate, pe care am desemnat-o prima dată în replică la abuzurile de memorie de la nivelul manipulării? Dreptatea e aceea care, extrăgînd din amintirile traumatizante valoarea lor exemplară, preschimbă memoria în proiect ; iar același proiect al dreptății conferă datoriei memoriei forma viitorului și a imperativului. Putem astfel sugera că datoria memoriei, ca imperativ al justiției, se proiectează ca un al treilea termen în punctul de joncțiune al travaliului doliului și al travaliului memoriei. În schimb, imperativul primește de la travaliul memoriei și de la travaliul doliului impulsul care îl integrează într-o economie a pulsiunilor. Această forță federativă a datoriei dreptății se poate extinde atunci dincolo de cuplul memorie/doliu pînă la cuplul format din dimensiunile veritativă și pragmatică ale memoriei ; în consecință, propriul nostru discurs asupra memoriei s-a situat pînă acum pe două linii paralele, linia ambiției veritative a memoriei, aflată sub semnul fidelității epistemice a amintirii față de ceea ce s-a întîmplat efectiv și linia utilizării memoriei, considerată ca practică și chiar ca metodă de memorare. Această bipartiție, ce repetă divizarea în două capitole a tratatului lui Aristotel, reprezintă așadar o reîntoarcere

[41] Cf. mai sus, pp. 90-92 și 101-102.

a trecutului şi un exerciţiu al trecutului. E ca şi cum datoria memoriei s-ar proiecta înaintea conştiinţei ca un punct de convergenţă între perspectivele veritativă şi pragmatică asupra memoriei.

Problema care se pune atunci este de a afla ce anume conferă ideii de dreptate forţa sa federativă, atît în privinţa scopului veritativ şi a scopului pragmatic al memoriei, cît şi în privinţa travaliului memoriei şi a travaliului doliului. Cel ce trebuie interogat este raportul dintre datoria memoriei şi ideea de justiţie.

Un prim element al răspunsului : trebuie să reamintim mai întîi că, dintre toate virtuţile, virtutea dreptăţii e îndreptată — prin excelenţă şi prin structură — înspre celălalt. Se poate chiar spune că dreptatea constituie componenta de alteritate a tuturor virtuţilor pe care le smulge scurtcircuitului între sine însuşi şi sine însuşi. Datoria memoriei este datoria de a face dreptate, prin amintire, altuia decît sieşi[42].

Un al doilea element al răspunsului : a sosit momentul să facem să intervină un concept nou, cel de datorie, pe care nu trebuie să-l reducem la cel de culpabilitate. Ideea de datorie este inseparabilă de ideea de moştenire. Datorăm o parte din ceea ce sîntem celor ce ne-au precedat. Datoria memoriei nu se mărgineşte la a păstra urma materială, scripturală sau de alt fel a faptelor trecute ; ea ne întreţine sentimentul că sîntem obligaţi faţă de ceilalţi, despre care vom spune mai tîrziu că nu mai sînt, dar au fost. A plăti datoria, vom spune, dar şi a face inventarul moştenirii.

Un al treilea element al răspunsului : printre aceşti ceilalţi faţă de care sîntem îndatoraţi, o prioritate morală le revine victimelor. În lucrarea citată mai sus, Todorov ne punea în gardă faţă de înclinaţia omului de a se proclama victimă şi de a cere la nesfîrşit despăgubiri. Avea dreptate. Victima despre care e vorba aici este o altă victimă, alta decît noi.

Dacă aceasta este legitimarea datoriei memoriei ca datorie a dreptăţii, cum se grefează oare abuzurile pe un uz corect? Ele însele nu pot fi decît abuzuri în mînuirea ideii de dreptate. Aici se află locul unde o anumită revendicare a unor memorii pasionale, a unor memorii rănite în detrimentul scopului mai vast şi mai critic al istoriei, conferă proliferării datoriei memoriei un ton ameninţător care îşi găseşte expresia cea mai evidentă în îndemnul de a comemora la timp şi în contratimp.

Anticipînd dezvoltările ulterioare care presupun o stare mai avansată a dialecticii memoriei şi a istoriei, semnalez existenţa a două inter-

[42] Cf. Aristotel, *Etica Nicomahică*, cartea V.

pretări distincte, dar compatibile, ale acestei alunecări de la uz la abuz.

Pe de o parte, putem pune accentul pe caracterul regresiv al abuzului, ceea ce ne readuce la primul stadiu al traseului uzurilor și abuzurilor, străbătut sub semnul memoriei împiedicate. Aceasta este explicația propusă de Henry Rousso în *Le Syndrome de Vichy*[43]. O atare explicație are valoare numai în limitele istoriei timpului prezent, deci pe o perioadă relativ scurtă. Autorul se sprijină în principal pe niște categorii ce țin de patologia memoriei — traumatism, refulare, reîntoarcere a refulatului, obsesie, exorcism. În acest cadru noțional ce își datorează legitimitatea doar eficacității sale istorice, datoria memoriei funcționează ca tentativă de exorcism într-o situație istorică marcată de obsesia traumatismelor suferite de francezi în anii 1940–1945. În măsura în care recunoașterea datoriei memoriei rămîne prizoniera simptomului unei obsesii, ea nu încetează să oscileze între uz și abuz. Dar modul în care e recunoscută datoria memoriei poate apărea ca fiind un abuz de memorie asemănător abuzurilor denunțate mai sus sub semnul memoriei manipulate. Desigur, nu mai e vorba de manipulare în sensul delimitat de raportul ideologic între discurs și putere, ci într-un mod mai subtil, în sensul unei direcționări a conștiinței care se proclamă ea însăși purtătoarea de cuvînt a cererii de dreptate a victimelor. Tocmai această captare a vorbirii mute a victimelor îi permite uzului să se transforme în abuz. Nu ne vom mira să regăsim la acest nivel superior al memoriei obligate aceleași semne de abuz ca în secțiunea precedentă, în principal sub forma freneziei comemorării. Vom trata tematic conceptul de obsesie într-un stadiu mai avansat al prezentei lucrări, în capitolul despre uitare.

O explicație mai puțin axată pe recitativul istoriei timpului prezent e propusă de Pierre Nora în textul ce încheie seria a treia, — „Les France" —, din *Lieux de Mémoire*, sub titlul : „Era comemorărilor"[44]. Articolul e consacrat „obsesiei comemorative" și nu poate fi înțeles decît prin prisma dialogului purtat de autor cu textul inaugural al „locurilor memoriei". Acestui dialog al lui Pierre Nora cu sine însuși îi voi consacra la momentul potrivit un studiu[45]. Dacă îl menționez încă de pe acum este pentru a extrage din el un avertisment împotriva posibilei recuperări

---

[43] Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*, Paris, Éd. du Seuil, 1987 ; rééd. 1990 ; *Vichy. Un passé qui ne passe pas*, Paris, Fayard, 1994 ; *La Hantise du passé*, Paris, Textuel, 1998.

[44] P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire* (3 parties : I. La République, II. La Nation, III. Les France), Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque illustrée des histoires", 1984–1986. Vezi III, Les France, t. 3, „De l'archive à l'emblème", p. 977*sq.*

[45] Vezi *ibid.*, III. t. 3, „De l'archive à l'emblème", cap. 2, § 4.

a propriei mele lucrări în favoarea unui atac îndreptat împotriva istoriei în numele memoriei. Autorul se plînge el însuşi de o recuperare asemănătoare a „locurilor memoriei" de către „bulimia comemorativă a epocii" (Nora, *Les Lieux de mémoire,* III, p. 977) : „Stranie soartă a acestor locuri ale memoriei : prin demersurile, metodele şi chiar titlurile lor, s-au dorit o istorie de tip contra-comemorativ, dar comemorarea a pus din nou stăpînire pe ele. [...] Unealta făurită în scopul punerii în lumină a distanţei critice a devenit instrumentul prin excelenţă al comemorării". Astfel, un moment, istoric, al nostru, este caracterizat în totalitatea sa prin „obsesia comemorativă" : mai 1968, bicentenarul Revoluţiei franceze etc. Nu ne interesează încă explicaţia propusă de Nora, ci doar diagnosticul său : „Dinamica însăşi a comemorării s-a inversat, modelul memorial a învins modelul istoric, impunînd o cu totul altă utilizare a trecutului, imprevizibilă şi capricioasă" (*op. cit.*, p. 988). Cărui model istoric i s-a substituit modelul memorial? Modelului celebrărilor consacrate suveranităţii impersonale a statului-naţiune. Modelul merita să fie numit istoric, deoarece înţelegerea de sine a francezilor se identifica cu istoria instaurării statului-naţiune. Acestui model i s-au substituit nişte memorii particulare, fragmentate, locale şi culturale[46]. Ce revendicare se leagă de această inversiune a istoricului în comemorativ? Ceea ce ne interesează aici ţine de tranziţia de la fenomenologia memoriei la epistemologia istoriei ştiinţifice. Aceasta din urmă, ne spune Pierre Nora, „aşa cum s-a constituit ea ca instituţie a naţiunii, consta în rectificarea tradiţiei memoriei, în îmbogăţirea ei ; dar oricît de «critică» s-ar fi dorit, ea nu a reprezentat decît aprofundarea acestei tradiţii. Scopul ei ultim consta într-o identificare prin filiaţie. Tocmai în acest sens istoria şi memoria erau unul şi acelaşi lucru ; istoria era o memorie verificată" (*op. cit.*, p. 997). Inversiunea ce se află la originea obsesiei comemorative ar consta în recuperarea tradiţiilor defuncte, a bucăţilor din trecut de care sîntem despărţiţi. Pe scurt, „comemorarea s-a emancipat de spaţiul alocat ei în mod tradiţional, însă întreaga epocă a devenit comemorativă" (*op. cit.*, p. 298).

Ţin să spun în finalul acestui capitol consacrat practicii memoriei că demersul meu nu ţine de vreun „elan al comemorării memoriale" (*op. cit.*, p. 1001). Dacă e adevărat că „momentul-memorie" (*op. cit.*, p. 1006) defineşte o epocă, a noastră, lucrarea mea are ambiţia să se sus-

[46] P. Nora precizează : această „metamorfoză a comemorării" ar fi la rîndul ei efectul unei metamorfoze de mai mare amploare, „aceea a unei Franţe care a trecut în mai puţin de douăzeci de ani de la o conştiinţă naţională unitară la o conştiinţă de sine de tip patrimonial.

tragă criteriilor de apartenență la această epocă, fie că e vorba de faza ei fenomenologică, de faza ei epistemologică sau de faza ei hermeneutică. Pe drept sau pe nedrept. De aceea, nu se simte amenințată, ci reconfortată de concluzia lui Pierre Nora, care anunță o vreme cînd „ceasul comemorării va fi trecut definitiv" (*op. cit.*, p. 1012). Căci nu a vrut să contribuie la „tirania memoriei" (*ibid.*). Ea denunță acest abuz al abuzurilor cu aceeași vigoare care o face să reziste la înlocuirea travaliului doliului și a travaliului memoriei prin datoria memoriei, mărginindu-se să plaseze cele două forme ale travaliului sub semnul ideii de dreptate.

Problema pusă de datoria memoriei depășește astfel limitele unei simple fenomenologii a memoriei. Ea depășește chiar și resursele de inteligibilitate ale unei epistemologii a cunoașterii istorice. În sfîrșit, ca imperativ al dreptății, datoria memoriei ține de o problematică morală pe care lucrarea de față nu face decît s-o atingă în treacăt. O a doua evocare parțială a datoriei memoriei va fi propusă în cadrul unei meditații asupra uitării, în relație cu un eventual drept la uitare. Vom fi confruntați atunci cu delicata articulare între discursul memoriei și uitării și cel al culpabilității și iertării.

Cu acest suspans încheiem examinarea memoriei exersate, a isprăvilor ei, a uzurilor și abuzurilor sale.

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL LIBRARY

3
Memoria personală, memoria colectivă

NOTĂ DE ORIENTARE

În dezbaterile contemporane, problema adevăratului subiect al operațiilor memoriei tinde să ocupe întreaga avanscenă. Această mișcare este încurajată de o preocupare proprie cîmpului nostru de investigație : pentru istoric e important să știe ce anume are în față, memoria protagoniștilor acțiunii luați unul cîte unul sau memoria colectivității luată în bloc? În pofida unei astfel de întrebări presante, am rezistat tentației de a-mi începe cercetarea cu această dezbatere uneori stînjenitoare. M-am gîndit că i-aș putea elimina veninul făcînd-o să retrogradeze de pe primul loc, unde ne-ar sugera s-o plasăm pedagogia discursului folosit aici, pe locul al treilea, unde ne cere s-o aducem coerența discursului meu. Dacă nu știm ce înseamnă încercarea memoriei în prezența vie a unei imagini a lucrurilor trecute, nici ce înseamnă a căuta o amintire pierdută sau regăsită, atunci cum putem să ne întrebăm în mod legitim cui să-i atribuim această încercare și această căutare? Astfel amînată, discuția are o oarecare șansă de a avea drept obiect o întrebare mai puțin abruptă decît aceea pusă de obicei sub forma unei dileme paralizante : este memoria în mod primordial personală sau colectivă? Întrebarea este următoarea : cui ar trebui să i se atribuie în mod legitim **pathos**-*ul corespunzător receptării amintirii și* **praxis**-*ul care alcătuiește căutarea amintirii? Răspunsul la întrebarea pusă în astfel de termeni are toate șansele de a se sustrage alternativei unui „sau...sau". De ce ar trebui ca memoria să fie atribuită doar mie, ție, ei sau lui, singularului celor trei persoane gramaticale susceptibile fie de a se desemna pe ele însele, fie de a se adresa fiecare unui tu, fie de a nara faptele și gesturile unui terț într-o narațiune la persoana a treia singular? Și de ce atribuirea nu s-ar*

face direct nouă, vouă, lor, celorlalți? Discuția deschisă de alternativa rezumată în titlul acestui capitol nu e desigur rezolvată prin simpla deplasare a problemei ; cel puțin spațiul de atribuire deschis în prealabil totalității persoanelor gramaticale (și chiar non–persoanelor : se, oricine, fiecare) oferă un cadru propice confruntării între niște teze devenite comensurabile.

Aceasta este prima mea ipoteză de lucru. Cea de a doua e următoarea : alternativa de la care pornim este rodul relativ tîrziu al unei duble mișcări ce și-a luat elanul și forma cu mult după elaborarea celor două problematici majore ale încercării și căutării amintirii, elaborare ce își are originea, așa cum am văzut, în opera lui Platon și Aristotel. Pe de o parte avem emergența unei problematici a subiectivității evident egologică ; pe de alta, apariția în cîmpul științelor sociale a sociologiei și, o dată cu ea, a unui concept inedit de conștiință colectivă. Or, nici Platon, nici Aristotel, nici vreunul din antici nu au considerat faptul de a ști cine își amintește drept o chestiune prealabilă. Ei se întreabă ce înseamnă a avea sau a căuta o amintire. Atribuirea ei cuiva capabil să spună eu sau noi rămînea implicită conjugării verbelor de memorie și de uitare, unor persoane gramaticale și unor tipuri verbale diferite. Nu-și puneau această întrebare deoarece își puneau o alta, referitoare la raportul practic dintre individ și cetate. O rezolvau bine sau prost, după cum o dovedește disputa inițiată de Aristotel în Cartea II a **Politicii** *împotriva reformei cetății propusă de Platon în* **Republica** *II–III. Măcar această problemă era la adăpost de orice alternativă distrugătoare. În orice caz, indivizii („fiecare" —* **tis** *— „omul" sau cel puțin oamenii liberi definiți prin participarea lor la guvernarea cetății) cultivau la scara raporturilor lor private virtutea prieteniei, care făcea ca schimburile între ei să fie egale și reciproce.*

Emergența unei problematici a subiectivității și apariția într-un mod din ce în ce mai presant a unei problematici egologice au determinat în același timp problematizarea conștiinței și mișcarea de repliere în sine a acesteia din urmă, pînă la a se învecina cu un solipsism speculativ. S-a instaurat astfel progresiv o școală a privirii interioare, pentru a relua expresia **inwardness** *a lui Charles Taylor*[1] *. Voi propune trei eșantioane exemplare ale ei. Prețul de plătit pentru această radicalizare subiectivistă e ridicat : atribuirea către un subiect a devenit fie de neconceput, fie derivată și chiar direct metaforică.*

---

[1] Charles Taylor, *Les Sources du moi*, *op. cit.*, p. 149 sq., „L'intériorité".

Or, o anume poziție antitetică s-a ivit o dată cu nașterea științelor umane — de la lingvistică la psihologie, sociologie și istorie. Adoptînd drept model epistemologic tipul de obiectivitate al științelor naturii, aceste științe au creat modele de inteligibilitate pentru care fenomenele sociale reprezintă niște realități de necontestat. Mai precis, școala durkheimiană opune individualismului metodologic un holism metodologic, în cadrul căruia se va înscrie Maurice Halbwachs. Astfel, la începutul secolului XX, conștiința colectivă reprezintă pentru sociologie una din acele realități al căror statut ontologic nu este pus în discuție. În schimb, cea care devine problematică e memoria individuală ca instanță pretins originară ; fenomenologia pe cale de a se naște reușește cu mare greutate să nu se lase redusă la eticheta mai mult sau mai puțin infamantă a psihologismului pe care pretinde a-l respinge ; conștiința privată, lipsită de orice privilegiu al credibilității științifice, nu se mai pretează la descriere și explicare decît pe calea interiorizării, al cărei stadiu terminal ar fi celebra introspecție luată în derîdere de Auguste Comte. În cel mai bun caz, ea devine lucrul de explicat, **explicandum**-*ul, fără privilegiul originalității. De altfel, însuși cuvîntul originalitate e lipsit de sens în orizontul obiectivității totale a realității umane.*

Memoria individuală și memoria colectivă rivalizează în situația foarte polemică în care o veche tradiție a reflexivității se opune tradiției mai tinere a obiectivității. Dar ele nu se opun pe același plan, ci în niște universuri de discurs devenite străine unul față de celălalt.

Așa stînd lucrurile, sarcina unei filosofii dornice să înțeleagă în ce fel se articulează discursul istoriografiei cu acela al fenomenologiei memoriei constă mai întîi în a disocia rațiunile acestei neînțelegeri radicale printr-o examinare a funcționării interne a fiecăruia dintre discursurile ținute de o parte și de alta ; ea mai constă apoi în a crea punți între cele două discursuri, în speranța de a da o oarecare credibilitate ipotezei cu privire la constituirea distinctă, dar reciprocă și intersectată, a memoriei individuale și a memoriei colective. În acest stadiu al discuției voi propune să se apeleze la conceptul de atribuire ca la un concept operatoriu apt să stabilească o anumită comensurabilitate între tezele opuse. Va urma examinarea unora dintre modalitățile de schimb între atribuirea către sine a fenomenelor mnemonice și atribuirea lor către alții, străini sau apropiați.

Problema raportului între memoria individuală și memoria colectivă nu este încă rezolvată. Ea va fi reluată de istoriografie dintr-o nouă perspectivă. Va mai fi reluată o dată atunci cînd istoria,

luîndu-se pe sine drept subiect, va fi tentată să abolească statutul de matrice a istoriei acordat de obicei memoriei şi s-o trateze pe aceasta din urmă drept unul din obiectele cunoaşterii istorice. Filosofia istoriei, cu care va începe partea a treia a acestei lucrării, va avea tocmai sarcina de a arunca o ultimă privire asupra raporturilor externe dintre memorie şi istorie, precum şi asupra raporturilor interne dintre memoria individuală şi memoria colectivă.

*

* *

I. TRADIŢIA PRIVIRII INTERIOARE

1. Augustin

Pledoaria în favoarea caracterului originar şi primordial al memoriei individuale are rădăcini în utilizările limbajului comun şi în psihologia sumară ce permit aceste utilizări. În nici unul dintre registrele experienţei vii, fie că e vorba de cîmpul cognitiv sau de cel afectiv, aderenţa actului de autosugestie al subiectului la scopul obiectual al experienţei sale nu este atît de totală. În această privinţă, folosirea în limba franceză şi în alte limbi a pronumelui reflexiv „sine" [„*soi*"] nu mi se pare fortuită. Amintindu-şi de ceva, omul îşi aminteşte de sine.

Există trei trăsături care sînt îndeobşte subliniate în favoarea caracterului preponderent privat al memoriei. Mai întîi, memoria pare a fi în mod radical singulară : amintirile mele nu sînt şi ale voastre. Amintirile cuiva nu pot fi transferate în memoria altcuiva. Întrucît este a mea, memoria reprezintă un model a ceea ce îmi aparţine, al posesiunii private, valabil pentru toate experienţele trăite de subiect. Apoi, în memorie pare să rezide legătura originară a conştiinţei cu trecutul. A spus-o Aristotel, o spune din nou, cu şi mai multă forţă, Augustin : memoria aparţine trecutului, iar acest trecut este acela al impresiilor mele ; astfel acest trecut este trecutul meu. Tocmai prin această trăsătură memoria asigură continuitatea temporală a persoanei şi, prin intermediul ei, identitatea ale cărei dificultăţi şi capcane le-am înfruntat mai sus. Continuitatea îmi permite să mă întorc fără nici o ruptură de la prezentul trăit la evenimentele cele mai îndepărtate ale copilăriei mele. Pe de o parte, amintirile se împart şi se organizează în niveluri de sens, în arhipelaguri, despărţite eventual prin prăpăstii, pe de altă parte, memo-

ria rămîne capacitatea de a parcurge timpul, de a te întoarce în urmă, fără să te împiedice nimic, în principiu, de a continua această mişcare lipsită de vreo soluţie de continuitate. În general, amintirile la singular şi memoria la plural, diferenţierea şi continuitatea se articulează în povestire. Astfel mă întorc în urmă spre copilăria mea, cu sentimentul că lucrurile s-au petrecut într-o altă epocă. Această alteritate va servi la rîndul ei drept suport pentru diferenţierea — operată de istorie pe baza timpului cronologic — a perioadelor de timp. Factorul de diferenţiere a momentelor trecutului rememorat nu destramă nici una din principalele trăsături ale raportului dintre trecutul amintit şi timpul prezent, fiind vorba îndeosebi de continuitatea temporală şi de caracterul-de-a-fi-a-mea (*miennneté*) al amintirii. În sfîrşit, în al treilea rînd, de memorie se leagă sensul de orientare în trecerea timpului ; orientare în dublu sens, de la trecut spre viitor urmînd săgeata timpului schimbării, dar şi dinspre viitor spre trecut, — spre amintire —, conform mişcării inverse de tranzit a aşteptării, trecînd prin prezentul viu. Tocmai pe baza acestor trăsături reunite în experienţa comună şi a limbajului curent s-a şi construit tradiţia privirii interioare. E o tradiţie ale cărei două titluri de noblețe datează din Antichitatea tîrzie de nuanţă creştină. Tradiţie a cărei expresie şi totodată iniţiator este Augustin. Se poate spune că el a inventat interioritatea pe fondul experienţei creştine a convertirii. Noutatea acestei descoperiri-creaţie este sporită de contrastul cu problematica greacă, apoi latină, a individului şi a *polis*-ului care a ocupat mai întîi locul ce va fi apoi repartizat treptat între filosofia politică şi dialectica numită aici a memoriei dedublate. Dar, deşi cunoaşte omul interior, Augustin nu cunoaşte relaţia de interdependenţă dintre identitate, sine şi memorie. Această ecuaţie va fi inventată de John Locke la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. Însă şi Locke va ignora sensul transcendental al cuvîntului „subiect", inaugurat de Kant şi lăsat moştenire succesorilor săi postkantieni şi neokantieni, pînă la filosofia transcendentală a lui Husserl care se va strădui să se delimiteze de neokantianism şi de psihologizarea subiectului transcendental. Cu toate acestea, nu la Kant ne vom opri, întrucît problematica „sensului intern" e greu de descifrat acolo, ţinînd seama de divizarea problematicii subiectului uman între transcendental, noumenal şi empiric. De altfel, nici teoria, nici practica nu permit vreo examinare cît de cît semnificativă a memoriei. Ne vom întoarce aşadar direct la Husserl. În opera lui, inedită în mare parte, se stabileşte legătura între problematica amintirii şi aceea a subiectului care îşi aminteşte, între interioritate şi reflexivitate. Cu Husserl, şcoala privirii interioare atinge apogeul. În acelaşi timp,

întreaga tradiție a privirii interioare se constituie ca un impas în calea spre memoria colectivă.

Prin urmare, Augustin nu descrie și nu prețuiește încă sinele și conștiința, dar vorbește deja despre omul interior care își amintește de el însuși. Forța lui Augustin constă în a fi legat analiza memoriei de aceea a timpului, în Cărțile X și XI din *Confesiuni*. Această dublă analiză este, prin urmare, inseparabilă de un context cu totul singular. Mai întîi, genul literar al confesiunii asociază strîns momentul căinței — care a prevalat ulterior în folosirea curentă a termenului — și, mai ales, mărturia inițială a subordonării eului față de cuvîntul creator ce a precedat dintotdeauna cuvîntul privat, cu un moment propriu-zis reflexiv care unește de la început în durerea aporiei memoria și prezența eului față de sine însuși. În *Temps et Récit I* citez, după Jean Guitton, următoarea „confesiune" magnifică: „În privința aceasta eu, o, Doamne, sufăr în mod cert și mă muncesc în mine însumi; am devenit pentru mine un pămînt al greutăților și al tuturor ostenelilor[2]. Căci nici acum noi nu scrutăm crugurile cerului și nici nu măsurăm distanțele dintre stele ori căutăm a afla lucrurile de echilibru ale pămîntului. Eu sînt cel ce îmi amintesc, eu, sufletul" (*Ego sum qui memini, ego animus*)[3]. Deci nu există fenomenologie a memoriei în afara unei căutări dureroase a interiorității. Să rememorăm cîteva etape ale acestei căutări.

Mai întîi, Cartea X din *Confesiuni*. Desigur, privilegiul interiorității nu este aici total, întrucît încă de la început căutarea lui Dumnezeu conferă o dimensiune de înălțare, de verticalitate meditației asupra memoriei. Dar Dumnezeu este căutat mai întîi tocmai *în* memorie. Înălțimea și adîncimea — e același lucru — sînt săpate, ambele, în interioritate[4].

---

[2] Această traducere a expresiei [e vorba de versiunea franceză : „une terre de difficulté et de sueur", *nota trad.*] îi aparține lui Jean Guitton, în *Le Temps de l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1933, ed. a 4-a, 1971.

[3] Saint Augustin, *Confessions*, trad. fr., Paris, Desclée de Brouwer, coll. „Bibliothèque augustinienne", 1962, Cartea X, XVI, 25 [trad. rom. : Sfîntul Augustin, *Confesiuni*. traducere din latină, studiu intr. și note de Gh. I. Șerban, București, Ed. Humanitas, 1998, *nota trad.*]. Citat de P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, *L'Intrigue et le Récit historique*, Paris, Éd. du Seuil, coll. „L'ordre philosophique", 1963 ; réed. coll. „Points Essais", 1991, p. 23 (din această ultimă ediție).

[4] „O, Doamne, Te iubesc nu cu o conștiință plină de îndoială, ci cu una sigură (*certa conscientia*). [...] Dumnezeul meu — lumina, vocea, mireasma, mîncarea, îmbrățișarea ființei mele lăuntrice, acolo unde, pentru sufletul meu, strălucește o lumină pe care spațiul n-o poate cuprinde : și unde răsună o melodie pe care timpul n-o ia cu sine..." (X, VI, 8 ; trad. rom. cit., p. 338, 339, *nota trad.*).

Această carte a rămas celebră pentru faimoasa metaforă a „palatelor largi ale memoriei"*. Ea conferă interiorității dimensiunea unei spațialități specifice, aceea a unui loc intim. Această metaforă-pivot e susținută de o pleiadă de figuri înrudite : „magazia", „antrepozitul" unde sînt „depozitate", „puse la păstrare", amintirile a căror varietate va fi detaliată — „Pe toate acestea le receptează memoria, pentru ca mai apoi să le prelucreze, ori de cîte ori este nevoie, să le revizuiască din uriașa ei taniță ori din nu știu ce ascunzișuri și adîncuri negrăite..." (*Confesiuni*, X, VIII, 13 ; trad. rom. cit., p. 342). Cercetarea se concentrează asupra miracolului reamintirii[5] : reamintirea în voie a tot ce „evoc în memoria mea", atestă că „le pun în mișcare în lăuntrul (*intus*) meu, în uriașa încăpere** a inimii mele" (X, VIII, 14 ; trad. rom. cit., p. 343). Augustin celebrează o memorie fericită : „Mare este această putere a memoriei, din cale afară de mare, o, Dumnezeule al meu, sanctuar uriaș și infinit. Cine oare a ajuns în adîncurile lui? Or, aceasta este forța sufletului meu și ține de natura mea, și nici măcar eu însumi nu înțeleg ceea ce sînt" (X, VIII, 15 ; trad. rom. cit., p. 344). E, deci, de două ori admirabilă această memorie. E admirabilă mai întîi în virtutea amplitudinii sale. Astfel, „lucrurile" adunate în memorie nu se limitează la imaginile impresiilor sensibile pe care memoria le smulge din dispersare pentru a le reuni, ci se extind pînă la noțiunile intelectuale considerate a fi învățate și știute. Imensă e comoara pe care zice-se că o „conține" memoria (memoria conține de asemenea „sistemele numerelor și ale dimensiunilor, precum și nenumărate alte legi" — X, XI, 19 ; trad. rom. cit., p. 348). Imaginilor sensibile și noțiunilor li se adaugă amintirea pasiunilor sufletului : îi este dat memoriei să-și amintească fără bucurie de bucurie, fără tristețe de tristețe. A doua operațiune

---

* În versiunea rom. : „uitarea [e aceea] care ne îngroapă amintirile" [*nota trad.*].

[5] „Deci, cînd mă aflu acolo [în varianta fr. : „în acest palat", *nota trad.*], cer să mi se aducă ceea ce doresc, și, într-adevăr, unele apar pe loc, însă altele necesită un timp mai îndelungat, de parcă ar fi scoase din străfunduri foarte tainice ; altele se năpustesc pur și simplu în cete, și, în timp ce se caută și se cere altceva, ele țîșnesc în mijlocul lucrurilor, ca și cum ar zice : «Oare nu sîntem noi?». Eu însă le dau la o parte cu mîna inimii din fața amintirii mele , aceasta pînă în momentul în care, din norii amintirilor, se arată clar exact lucrul acela pe care îl doresc și vreau ca el să iasă la suprafață din străfunduri. Altele, într-un mod lin și într-un șir netulburat, se prezintă pe măsură ce sînt solicitate ; atunci cele precedente cedează locul celor care urmează și, cedînd, se ascund din nou, pentru ca mai tîrziu să iasă la iveală, cînd voi fi dorit eu. Iată deci ce se întîmplă cînd eu povestesc ceva din memorie (*cum aliquid narro memoriter*)" (*ibid.*, X, VIII, 12 ; trad. rom. cit., p. 342).

** Cf. X, VIII, 12, trad. rom. cit., pp. 341-342 [*nota trad.*].

minunată : fiind vorba de noțiuni, ne revin în minte nu doar imaginile lucrurilor, ci inteligibilele însele. Prin aceasta, memoria devine egala *cogito*-lui[6]. În plus, memoria „lucrurilor" și memoria propriului eu coincid : mă întîlnesc cu mine, îmi amintesc de mine, de ceea ce am făcut, cînd și unde am făcut și ce impresie am resimțit atunci. Da, mare e puterea memoriei într-atît încît „îmi voi reaminti că am putut să-mi amintesc" (X, XIII, 20 ; trad. rom. cit., p. 349). Pe scurt, „memoria este sufletul însuși" (X, XIV, 21 ; trad. rom. cit., p. 350).

Memorie fericită, așadar? Desigur. Și totuși, amenințarea uitării nu încetează să bîntuie acest elogiu al memoriei și al puterii sale : încă de la începutul Cărții X se vorbește despre omul interior ca despre locul „unde pentru sufletul meu strălucește o lumină pe care spațiul nu îl poate cuprinde ; și unde răsună o melodie pe care n-o ia cu sine" (*quod non rapit tempus*)" (X, VI, 8 ; trad. rom. cit., p. 339). Puțin mai departe, evocînd „marile spații" și „vastele palate ale memoriei", Augustin vorbește despre amintirile înmagazinate ca despre cele pe care „memoria le-a reținut, „fără ca ele să-i fi fost încredințate" (X, XIV, 22 ; trad. rom. cit., p. 351). Depozitul se învecinează aici cu mormîntul („uitarea, prin chiar prezența ei, distruge lucrul pe care l-a găsit deja înregistrat..." (X, XVI, 25 ; trad. rom. cit., p. 354). Desigur, recunoașterea unui lucru rememorat e resimțită ca o victorie asupra uitării : „Dacă aș uita realitatea, evident că nu aș fi în stare să recunosc ce poate semnifica acest sunet" (X, XVI, 24). Trebuie deci să putem „numi uitarea" (*ibid.*), pentru a putea vorbi de recunoaștere. Ce este așadar un obiect pierdut — drahma femeii din parabola evanghelică —, dacă nu un lucru pe care l-am păstrat într-un anumit fel în memorie? În acest context, a găsi înseamă a regăsi, iar a regăsi înseamnă a recunoaște, iar a recunoaște înseamnă a aproba, deci a crede că lucrul regăsit este același cu lucrul căutat și prin urmare considerat ulterior ca fiind uitat. Dacă ne revine în memorie altceva decît lucrul căutat, putem spune : „Nu e acesta..." ; „...ceva dispare din fața ochilor, el nu dispare și din memorie" (X, XVIII, 27 ; trad. rom. cit., p. 356). Este oare acest lucru în măsură să ne liniștească? La drept

[6] Noțiunile „trebuie adunate (*colligenda*) ca dintr-un fel de împrăștiere, motiv pentru care termenului respectiv i s-a spus *cogitare* (a cugeta). Căci *cogo* (adun, strîng) și *cogito* (cuget) sînt în același raport ca *ago* (pun în mișcare) cu *agito* (practic ceva ; fac ceva în mod obișnuit) sau *facio* (fac) și *factito* (fac de obicei, practic)." (*Confesiuni*, Cartea X, XI, 18 ; trad. rom. cit., p. 347). Verbele în *-ito* sînt iterative care marchează repetarea activității reprezentate de verbul simplu. În versiunea franceză : „în curtea imensă a palatului memoriei mele" [*nota trad.*].

vorbind, numai recunoaşterea dovedeşte, în limbaj şi numai ulterior, că „nu am uitat complet, dacă ne amintim măcar de a fi uitat" (X, XX, 28 ; trad. rom. cit., p. 357). Dar să nu fie oare uitarea altceva decît ceea ce ne amintim că am uitat, pentru simplul motiv că ni-l reamintim şi îl recunoaştem? Tocmai pentru a preîntîmpina ameninţarea unei uitări mai radicale, Augustin–retorul riscă să alăture amintirii memoriei o amintire a uitării : „Dar dacă noi păstrăm în memorie ceea ce ne amintim, şi dacă nu ne putem aminti de uitare, n-o să putem recunoaşte niciodată lucrul care este semnificat prin numele acesta, în cazul în care el a fost auzit, uitarea fiind păstrată în memorie" (X, XVI, 24 ; trad. rom. cit., p. 352); „Ce se întîmplă atunci cînd denumesc uitarea... dacă nu mi-aş putea aminti?" (*ibid.*). Pe de o parte, trebuie să spunem că memoria este aceea care, în momentul recunoaşterii obiectului uitat, dovedeşte existenţa uitării ; iar dacă aşa stau lucrurile, memoria e aceea care „păstrează uitarea" (*ibid.*). Pe de altă parte, cum am putea vorbi de prezenţa uitării înseşi cînd uităm cu adevărat? Menghina se strînge : „Fiindcă, ce voi putea să spun cînd pentru mine este sigur faptul că mi-am amintit de uitare? Voi spune oare că nu am în memorie lucrul pe care mi-l amintesc? Sau voi spune că uitarea tocmai de aceea se află în memoria mea, ca eu să uit? Ambele ipoteze sînt absurde" (X, XVI, 25 ; trad. rom. cit., p. 353). Vechea eristică tulbură aici confesiunea : „Şi totuşi, orice s-ar întîmpla, deşi modul acesta rămîne nelămurit şi de neînţeles, am certitudinea că-mi amintesc de uitarea însăşi, fiindcă datorită ei se distruge tot ceea ce ne aducem aminte " (*ibid.* ; trad. rom. cit., p. 354).

Depăşind această enigmă, căutarea lui Dumnezeu continuă în memorie, mai sus de memorie, prin intermediul căutării vieţii fericite : „Voi trece şi de această putere a mea, care se numeşte memorie ; voi trece de ea ca să pot ajunge la Tine, lumina mea cea lină" (X, XVII, 26 ; trad. rom. cit., p. 354). Dar această depăşire este la rîndul ei enigmatică : „Voi trece şi dincolo de memorie. Şi unde Te voi afla pe Tine, cu adevărat Bunule şi Dulcele meu deplin, unde Te voi afla? Căci, dacă Te aflu dincolo de memoria mea, nu-mi mai amintesc de Tine. Şi atunci, cum Te voi mai afla, dacă nu-mi mai amintesc de Tine?" (*ibid.* ; trad. rom. cit., p. 355). Se profilează aici o uitare mai fundamentală chiar decît distrugerea de către timp a tuturor lucrurilor vizibile, uitarea lui Dumnezeu.

Pe acest fond de admiraţie faţă de memorie, admiraţie marcată de neliniştea pe care o provoacă ameninţarea uitării, îşi găsesc locul marile declaraţii din Cartea XI referitoare la timp. Dar, în măsura în care me-

moria este prezentul trecutului, cele spuse despre timp şi despre raportul său cu interioritatea pot fi lesne transferate asupra memoriei.

Aşa cum am notat în *Temps et Récit*, Augustin intră în problematica interiorităţii tocmai prin chestiunea măsurării timpului. Problema iniţială a măsurii este plasată încă de la început în spirit : „În tine, o, suflete al meu, în tine măsor eu timpurile" [XI, XXVII, 36 ; trad. rom. cit., p. 421 ; în trad. fr. : „În tine, spiritul meu... " — *nota trad.*]. Numai despre trecut şi viitor spunem că sînt lungi sau scurte, fie că viitorul se scurtează, fie că trecutul se lungeşte. În mod fundamental, trecutul e trecere, tranziţie atestată de reflecţia mediană : „măsurăm clipele care trec, fiindcă le măsurăm percepîndu-le" (XI, XVI, 21 ; trad. rom. cit., p. 409). Şi mai departe : „noi măsurăm timpul pe măsură ce trece" (XI, XXI, 27 ; trad. rom. cit., p. 413). Astfel, *animus* e considerat a fi locul unde se află lucrurile viitoare şi lucrurile trecute. În spaţiul interior al sufletului sau al spiritului se desfăşoară dialectica între *întindere* şi *destindere*, care constituie firul călăuzitor al interpretării date de mine Cărţii XI a *Confesiunilor*, în *Temps et Récit. Distentio* care disociază cele trei ţinte ale prezentului — prezent al trecutului sau memorie, prezent al viitorului sau aşteptare, prezent al prezentului sau atenţie — este *distentio animi*. Ea înseamnă neasemănare a sinelui cu sine[7]. De altfel, este foarte important să subliniem că alegerea punctului de vedere reflexiv e legată în mod polemic de o respingere a explicaţiei aristotelice a originii timpului pornind de la mişcarea cosmică. Cu privire la polemica noastră în jurul caracterului privat sau public al memoriei, e demn de remarcat că, după Augustin, experienţa autentică şi originară a timpului interior se opune în principal nu timpului public, timpul comemorării, ci timpului lumii. M-am întrebat în *Temps et Récit* dacă timpul istoric poate fi interpretat în termenii unei asemenea antinomii sau dacă nu se construieşte mai degrabă ca un timp terţ, în punctul de articulare a timpului trăit, a timpului fenomenologic, dacă putem spune aşa, şi a timpului cosmologic. O întrebare şi mai radicală se pune aici, şi anume dacă inserţia memoriei individuale în operaţiile memoriei colective nu impune o astfel de împăcare între timpul sufletului şi timpul lumii. Pentru moment, ne mulţumim cu faptul că am ancorat problema lui „cine" în aceea a lui *animus*, subiect autentic al lui *ego memini*.

Nu aş vrea să părăsesc aceste scurte observaţii privind fenomenologia augustiniană a timpului fără a fi evocat o problemă ce ne va însoţi pînă în ultimul capitol al prezentei lucrări. Se pune întrebarea

[7] Mai exact, şi mai periculos, *distentio* nu este doar a sufletului, ca se află în suflet (*ibid.*, 27). Deci într-un loc unde se înscriu urmele, *effigia*, lăsate de evenimentele trecute, pe scurt, imaginile.

dacă teoria triplului prezent nu dă cumva experienței vii a prezentului o preeminență ce ar putea afecta și compromite alteritatea trecutului. Și aceasta chiar în pofida noțiunii de *distentio*. Întrebarea e pusă mai direct de rolul pe care îl joacă noțiunea de trecere în descrierea lui *distentio animi* : „De la ce (*unde*), pe unde (*qua*) și încotro (*quo*) trece timpul cînd îl măsurăm?" (XI, XXI, 27 ; trad. rom. cit., p. 413). „ De unde altundeva trece (*transire*) timpul, spune Augustin, dacă nu din viitor (*ex*)? Pe unde, dacă nu prin (*per*) prezent? Încotro, dacă nu în (*in*) trecut?" (*ibid.*). Să uităm spațialitatea inevitabilă a metaforei locului de tranzit și să ne concentrăm asupra lui *diaspora* a acestei treceri. Trecerea — de la viitor spre trecut prin prezent — înseamnă oare o diacronie ireductibilă sau o subtilă reducție sincronică, pentru a folosi vocabularul lui Levinas din *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*? O astfel de întrebare anticipează, în plină fenomenologie, chestiunea paseității trecutului, inseparabilă de noțiunea de distanță temporală. Ei îi vom consacra ultimele noastre reflecții[8].

2. John Locke

În interiorul curentului filosofic al privirii interioare, situația lui John Locke este cu totul singulară. Ecoul platonismului și al neoplatonismului nu mai e perceptibil, așa cum era la Augustin și cum răsună cu forță la Cudworth și la platonicienii de la Cambridge, pe care Locke i-a cunoscut bine și asupra cărora a meditat îndelung. Pe de altă parte, înrudirea cu problematica creștină a convertirii la interioritate a încetat de-a mai putea fi observată. Îl considerăm — în mod greșit, după cum vom vedea — cel mai aproape de Descartes, tocmai în privința problemei *cogito*-ului. Dar critica ideilor înnăscute l-a îndepărtat în prealabil definitiv de filosoful francez, cel puțin în privința ideilor referitoare la percepție. Cert e că John Locke a inventat trei noțiuni, ca și secvența pe care ele o formează împreună : *identity, consciousness, self.* Capitolul XXVII din Cartea II a *Eseului asupra intelectului omenesc* (1690)

[8] Vom păstra de asemenea în rezervă problema statutului trecutului ca țintă a memoriei. Trebuie să spunem despre trecut că el nu mai este sau că a fost? Recursul repetat al lui Augustin la expresiile aparținînd limbajului curent, în special la adverbele „nu...mai", „nu încă", „de cît timp", „mult timp", „încă", „deja", precum și dubla tratare a trecutului ca „fiind și nefiind" constituie tot atîtea elemente de așteptare din perspectiva unei ontologii pe care teza inerenței timpului față de suflet nu ne permite s-o dezvoltăm.

intitulat „*Of Identity and Diversity*" ocupă o poziție strategică în lucrare începînd cu ediția a doua (1694). Așa cum subliniază Étienne Balibar, căruia îi datorăm o nouă traducere care o înlocuiește pe aceea a lui Pierre Coste (1700), precum și un substanțial comentariu[9], inventarea conștiinței de către Locke va deveni referința mărturisită sau nu a teoriilor conștiinței din filosofia occidentală, de la Leibniz și Condillac, trecînd prin Kant și Hegel, pînă la Bergson și Husserl. Căci e vorba într-adevăr de o invenție în ceea ce privește termenii *consciousness* și *self*, invenție ce se răsfrînge asupra noțiunii de identitate care le servește drept cadru. Afirmația poate surprinde dacă avem în vedere prestigiul *cogito*-ului cartezian și ocurențele, dacă nu ale cuvîntului conștiință, măcar ale adjectivului *conscius* în versiunile latine ale *Meditațiilor* și ale *Răspunsurilor* (detaliu semnificativ, *conscius* e tradus cu regularitate în franceză prin alte expresii : a fi „cunoscător" a ceva, a avea „o cunoaștere actuală" despre ceva, „a experimenta")[10]. Dar subiectul gramatical al *cogito*-ului cartezian nu este *self*, ci un *ego* exemplar căruia cititorul e invitat să-i repete gestul. La Descartes nu există „conștiință" în sensul lui *self*. De altfel, dacă există o diversitate a *cogito*-ului în privința multiplelor operațiuni ale gîndirii enumerate în *A doua Meditație*, această diversitate nu este a locurilor și a momentelor prin care *self*-ul lockian își menține identitatea personală, ci e o diversitate a funcțiilor. *Cogito* nu e o persoană definită prin memoria sa și prin capacitata de a-și da socoteală sieși. El se ivește în fulgerarea clipei. A gîndi nu implică întotdeauna a-ți aminti că ai gîndit. Doar continuitatea creației îi conferă durată. El nu o posedă pe a sa proprie.

O serie de operațiuni prealabile de reducere contribuie la clarificarea problemei. În timp ce filosofia *Meditațiilor* este o filosofie a certitudinii, unde certitudinea înseamnă o victorie asupra îndoielii, tratatul lui Locke reprezintă o victorie asupra diferenței. De altfel, în timp ce în *Meditațiile metafizice* certitudinea existenței se înscrie într-o nouă filosofie a

[9] John Locke, *Identité et Différence. L'invention de la conscience*, prezentare, traducere și comentariu de Étienne Balibar, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

[10] Expresiile latinești *sibi consciere, sibi conscius esse* și substantivul *conscientia* care traduce greceștile *syneidēsis* nu înseamnă a fi conștient de sine, ci a fi informat, avertizat de ceva ; e o formă de judecată. De citit în „dosarul" cu care își însoțește Étienne Balibar comentariul, extrasele din Descartes, îndeosebi Răspunsurile la *Al doilea, Al treilea, Al patrulea, Al șaselea, Al șaptelea Șir de Întîmpinări, Principiile de filosofie, Convorbirea cu Burman* și cîteva scrisori (Locke, *Identité et Différence, op. cit*, pp. 265–273). Cuvîntul „conștiință" nu este totuși absent ; el poate fi citit în *Principii*. Leibniz va prefera „apercepție" (*Monadologia*, § 14). Singurul antecedent în planul vocabularului se găsește, ne spune Balibar, la R. Cudworth și la platonicienii de la Cambridge (Locke, *Identité et Différence, op. cit.*, pp. 57–63).

substanțelor, Locke consideră că persoana este identificată doar prin conștiința care e *self*-ul, excluzînd o metafizică a substanței metodic suspendată, dar nu radical exclusă. Conștiința mai e purificată și din perspectiva limbajului, a cuvintelor : e vorba de o reducere care pune în evidență mentalul, *Mind*, versiunea engleză a latinescului *mens*. A semnifica fără cuvinte — adică tacit — constituie trăsătura specifică a lui *Mind*, capabil să reflecteze direct la „ceea ce se petrece în noi". O ultimă epurare : conștiința nu găsește în sine idei înnăscute ; ceea ce percepe ea sînt niște „*operations of our own Mind*", fie pasive, cînd e vorba despre ideile furnizate de simțuri, fie active, cînd e vorba de *powers of the Mind* cărora le este consacrat capitolul XX din Cartea II — „*On power*", „Despre putere".

Acestea fiind spuse, ce se întîmplă cu triada identitate — conștiință — sine? Pentru noi, — care ne punem aici întrebări cu privire la caracterul egologic al unei filosofii a conștiinței și a memoriei ce nu pare a propune nici o tranziție acceptabilă spre o anumită ființă în comun, cu privire la o anumită situație dialogală sau comunitară —, prima trăsătură remarcabilă constă în definirea pur reflexivă a identității, cu care începe tratatul. Este adevărat că identitatea se opune diversității, diferenței, printr-un act de comparație a lui *Mind* care formează ideile de identitate și de diferență. Diferite sînt locurile și momentele unde există ceva. Însă numai acest ceva și nu altceva se află în locuri și momente diferite. Identitatea este desigur o relație, dar referința la acest altceva e imediat înlăturată : lucrul este „același ca în el însuși și nu altul" (§1). Expresia uimitoare „același cu sine" afirmă formula „identic înseamnă același cu sine". Inițial, relația autoreferențială cuprinde mișcarea de repliere constitutivă a reflecției. Identitatea este pliul acestei replieri. Diferența e numită doar pentru a fi suspendată, redusă. Expresia „și nu un altul" este indicele acestei reduceri. Propunîndu-și să dea o nouă definiție principiului individuației „atît de mult căutat" (§3), Locke ia ca prim exemplu un atom, „corp persistent al unei suprafețe invariabile" și își reiterează propria formulă a identității cu sine : „Căci fiind în această clipă ceea ce este și nimic altceva, el e același și trebuie să rămînă ca atare atîta timp cît existența sa continuă : așadar, pentru toată această durată el va fi același și nici un altul".

Exclusă îndată ce e afirmată, diferența revine sub forma diferențierii tipurilor de identitate : după identitatea corpusculelor, pe care tocmai am evocat-o, urmează identitatea plantelor (același stejar păstrează aceeași alcătuire), identitatea animalelor (o singură viață continuă), identitatea omului („e pur și simplu participarea neîntreruptă la aceeași

viață..."), în sfîrșit, identitatea personală. O ruptură importantă se creează astfel între om și sine. Iar diferența între ideea aceluiași om și ideea unui sine, numit tot persoană, e determinată de conștiință : „Este, cred, o ființă gînditoare și inteligentă, dotată cu rațiune și cu reflecție și care se poate considera pe sine însăși drept același sine, un același lucru gînditor în diferite timpuri și locuri" (§9). Diferența nu mai e marcată de exterioritatea negată a lui „altceva", ci de interioritatea etalată a locurilor și a timpurilor. Cunoașterea acestei identități cu sine, a acestui „lucru gînditor" (aluzie la Descartes) este conștiința. Singura negație admisă : „Îi e imposibil cuiva (*any one*) să perceapă fără a percepe totodată că percepe" (*ibid.*). Se elimină astfel referința clasică la substanța materială sau imaterială, una sau multiplă, la sursa conștiinței, aceeași cu sine și știindu-se ca atare. Să fi fost oare înlăturată diferența față de altceva? Nicidecum : „Căci conștiința însoțește mereu gîndirea, ea îl face pe fiecare să fie acel sine care îl deosebește de toate celelalte lucruri gînditoare" (§ 10). Această identitate a sinelui în conștiință e suficientă pentru a postula raportul între conștiință, sine și memorie, care ne interesează aici. În consecință, „identitatea unei anumite persoane se întinde cît de departe poate conștiința să atingă retrospectiv orice acțiune sau gîndire trecută ; este același sine, acum ca și atunci, iar sinele care a executat această acțiune este același cu cel ce reflectează în prezent asupra ei" (*ibid.*). Identitatea personală este o identitate temporală. În acest context, obiecția privitoare la somn și uitare, ca întreruperi ale conștiinței, sugerează o întoarcere în forță a ideii de substanță : nu e oare nevoie de continuitatea unei substanțe pentru a umple intermitențele conștiinței? Locke răspunde cu îndrăzneală că, oricare ar fi fondul substanțial, singură conștiința „face" (*makes*) identitatea personală (§ 10). Identitatea și conștiința formează un cerc. Așa cum observă Balibar, acest cerc nu reprezintă un viciu logic al teoriei : el e chiar invenția lui Locke, constituită prin reducerea substanței : „Aceeași conștiință reunește acțiunile îndepărtate într-o aceeași persoană, oricare ar fi substanțele ce au contribuit la producerea lor" (§10). Și Locke se luptă pe frontul celorlalte contraexemple evidente : degetul mic tăiat și despărțit de corp nu îi lipsește vreunei substanțe corporale, ci conștiinței corporale ; cît despre personalitățile multiple, lor nu li se pot atribui legături cu o aceeași substanță gînditoare, presupunînd că o aceeași substanță imaterială ar rămîne neschimbată ; ele sînt de fapt niște conștiințe multiple, scindate, „două persoane diferite" (§14). Locke are curajul propriei opinii. Replica la obiecția cu privire la pretinsa preexistență a sufletelor e de aceeași natură : „Problema

constă în a şti ce anume face ca o persoană să fie aceeaşi şi nu dacă aceeaşi substanţă identică gîndeşte întotdeauna în aceeaşi persoană, ceea ce în cazul de faţă nu are nici o importanţă" ; şi, mai departe : nu poate redeveni Socrate cel ce nu are „conştiinţa nici uneia dintre acţiunile sau cugetările lui Socrate". Argumentaţia rămîne aceeaşi pentru cazul învierii unei persoane într-un corp diferit de cel avut pe pămînt : „deoarece aceeaşi conştiinţă însoţeşte sufletul în care se află" (§15). Nu sufletul face omul, ci una şi aceeaşi conştiinţă.

În privinţa demersului nostru, lucrurile sînt clare : conştiinţa şi memoria sînt unul şi acelaşi lucru, indiferent de suportul substanţial. Pe scurt, fiind vorba de identitatea personală, *sameness* înseamnă memorie.

Acestea fiind spuse, ce alteritate s-ar mai putea încă strecura în pliurile acestei *idem*–ităţi (*mêmeté*) a sinelui?

La un nivel încă formal, se poate observa că identitatea rămîne un raport de comparare în opoziţie cu diversitatea, diferenţa ; ideea unui altceva nu încetează să obsedeze referinţa la sine a aceluiaşi. Expresia : un lucru este acelaşi cu el însuşi şi nu un altul, conţine antonimul care nu e numit decît pentru a fi bifat. Mai exact, din perspectiva principiului individuaţiei reinterpretat de Locke, alţii sînt cei excluşi de îndată ce sînt desemnaţi ; incomunicabilitatea pronunţată de două lucruri aparţinînd aceleiaşi specii implică faptul că, sub numele de „nici un altul", sînt vizate pe ocolite alte conştiinţe ; pentru a desemna „această" conştiinţă, nu trebuie oare să păstrăm în rezervă un „cineva" (*any*), un „fiecare" (*every one*), un termen disimulat distributiv? Identitatea lui aceasta (*this*) nu coincide cu identitatea acestei (*that*) persoane (§9). În ipoteza în care „acţiunile unuia şi aceluiaşi om sînt determinate de două conştiinţe diferite, fără nimic comun între ele, una acţionînd cît e ziua de lungă, cealaltă noaptea", sîntem îndreptăţiţi să ne întrebăm „dacă Omul zilei şi Omul nopţii nu sînt cumva două persoane diferite, ca Socrate şi Platon" (§ 23). Pentru a făuri ipoteza, e necesar să putem distinge între două conştiinţe, deci să stabilim diferenţa între conştiinţe. Mai grav, ceea ce se află în joc e chiar statutul cuvîntului *self*, luat cînd generic, *the self*, cînd singulativ, *my self*, aşa cum o permite supleţea gramaticii engleze[11]. Lipseşte o discuţie asupra statutului pronumelui nominalizat care face astfel naveta între deictic şi substantiv comun. Dar Locke a hotărît să despartă ideile de nume. Şi totuşi, „cuvîntul persoană, aşa cum îl folosesc eu, este numele acestui (*this*) *self*" (§26).

[11] Cu privire la varietatea acestor utilizări ale cuvîntului *self* în limba engleză, cf. preţiosul glosar adăugat de Étienne Balibar traducerii sale (*ibid.*, pp. 249–255).

lar ultimul cuvînt îi revine în tratat numelui : „Căci, indiferent de modul în care este alcătuită o idee complexă, e suficient ca existența să facă din ea un singur lucru particular, sub orice nume, pentru ca prin continuarea aceleiași existențe să se păstreze identitatea individului sub identitatea numelui" (§ 29).

La un nivel de mai mare materialitate, diferența se întoarce la cele două extremități ale paletei semnificațiilor ideii unui sine identic. Diversitatea — exclusă formal din expresia „un lucru același cu el însuși și nu altul" — se oferă memoriei ca diversitate parcursă și reținută a unor locuri și momente din care memoria formează un ansamblu. Or, acest ansamblu atinge un aspect al vieții subiacente memoriei, care nu e altceva decît trecerea însăși a timpului. Conștiința e conștiință a ceea ce se petrece în ea. Trecerea este una a percepțiilor și operațiilor, deci a tuturor conținuturilor ce au fost abordate în cele două capitole precedente din perspectiva lui „ce" al memoriei. Nu-i nici o punte între conștiința repliată asupra ei înseși și puterile sale care au fost tratate distinct în lungul capitol „*On Power*". Nedispunînd de categoria intenționalității, Locke nu face distincția între memorie și amintirile sale, cele ale percepțiilor și ale operațiilor. Memoria este, dacă putem spune așa, lipsită de amintire. Singura tensiune perceptibilă e aceea între conștiință și viață, în pofida identificării lor. Ea se exprimă în expresia „continuare a existenței", explicitată prin cuvintele „unire vie". Alternanța stării de veghe și a somnului, a fazelor memoriei și ale uitării, impune acest recurs la vocabularul vieții : continuarea vieții nu se produce decît atîta timp cît persistă „o unire vie cu acela în care se afla atunci această conștiință" (§ 25). Dacă această „unire vie" slăbește, atunci acea parte din noi înșine ar putea ajunge „să facă realmente parte dintr-o altă persoană" (*ibid.*). Astfel, o dată cu vocabularul vieții se propune și acela al „părților aceluiași sine" (*ibid.*). „Existența continuată" (§ 29), împreună cu amenințarea de a se diviza interior, tinde atunci să o ia înaintea conștiinței ; or, existența continuată este aceea care, în ultimă instanță, „face identitatea" (*ibid.*). O filosofie a vieții se profilează sub filosofia conștiinței, în punctul unde identitatea omului se articulează cu identitatea sinelui. Dacă la raportul cu trecutul se adaugă raportul cu viitorul, tensiunea între anticipație și rememorare stîrnește neliniștea (*uneasiness*) care afectează folosirea puterilor spiritului. Conștiința și neliniștea riscă atunci să se disocieze.

La cealaltă extremitate a evantaiului sinonimelor sinelui, vocabularul etic evocă unele distorsiuni mai serioase ale *idem*-ității (*mêmeté*) sinelui față de sine. Am notat mai sus caracterul „străin" (*forensic*) al

limbajului judiciar căruia îi aparţine cuvîntul „persoană", deşi el e „numele acestui sine" (§ 26). Or, grijă, imputare, apropriere aparţin aceluiaşi cîmp etico-juridic, urmat de pedeapsă şi recompensă. Conceptul cheie este „a da socoteală (*account*) de sine" (§ 25). El este replica la mărturisirea diversităţii interne evocate mai înainte. Or, această idee de socoteală duce departe. Mai întîi, în direcţia viitorului : şi tot în viitor „sinele, acelaşi sine îşi continuă existenţa" (§ 25). Iar această existenţă continuată a sinelui înspre viitor, întrucît e adunată retrospectiv, obligă conştiinţa să-şi asume responsabilitatea : omul în stare să-şi dea socoteală sieşi de actele sale este „răspunzător" (*accountable*) de ele. El şi „le poate imputa sieşi" (*ibid.*). Alte expresii urmează în lanţ : a fi răspunzător înseamnă de asemenea a fi „preocupat" (*concerned*) (recunoaştem aici latinescul *cura*). „Preocuparea pentru propria fericire însoţeşte inevitabil conştiinţa." (*ibid.*) Alunecarea în vocabularul juridic nu se lasă aşteptată. Conceptul de tranziţie este acela de „persoană", un alt „nume al acestui sine" (§ 26). Ce anume face din el sinonimul sinelui, în pofida caracterului său „străin"? Faptul de a însemna că sinele „încredinţează" (*reconcile*) şi „apropriază" (*appropriate*), adică atribuie, adjudecă conştiinţei proprietatea actelor sale. Vocabularul este aici extrem de dens : termenul „a apropria" implică posesivul şi verbul care înseamnă „a recunoaşte drept al său" (*own*).

Atingem aici un domeniu ce permite o dublă lectură : pornind de la sine şi pornind de la celălalt. Cine atribuie? Cine apropriază? Şi cine impută? Nu dăm oare socoteală şi altuia, poate chiar mai întîi altuia? Cine pedepseşte şi cine recompensează? Ce instanţă, la Judecata de Apoi, va pronunţa verdictul (*sentence*) despre care Locke, luînd poziţie în disputa teologică, declară că „va fi justificat de conştiinţa pe care toate persoanele o vor avea atunci?" (§ 26).

Această dublă lectură nu îi aparţine lui Locke. Ceea ce m-a interesat în tratatul său asupra identităţii, conştiinţei şi sinelui este intransigenţa unei filosofii fără concesii care trebuie numită o filosofie a lui „acelaşi"[12].

[12] În această privinţă, critica mea din *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, care îi reproşează lui Locke de a fi confundat *idem* şi *ipse* nu se aplică şi la *Tratat*. Categoria de *sameness* predomină de la un capăt la altul ; identitatea personală nu propune o alternativă pentru *sameness* ; ea constituie o varietate a sa, cea mai semnificativă, desigur, dar care rămîne cuprinsă în unitatea formală a ideii de identitate cu sine. Identitatea personală poate reprezenta o alternativă la *idem*-itate (*mêmeté*) numai pentru o lectură care îşi ia argumentele din altă parte. La Locke, sinele nu este un *ipse* opozabil unui *idem*, e un *same* — şi chiar un *selfsame* — situat în vîrful piramidei *idem*-ităţii.

Găsim confirmarea univocității acestei filosofii a lui același dacă facem o comparație între conceptualitatea și vocabularul din *Eseu* și cele din *Al doilea tratat despre cîrmuire*[13]. Cititorul e transportat imediat în miezul a ceea ce Hannei Arendt îi place să numească pluralitatea umană. Sîntem de la început moștenitorii lui Adam, supuși celor ce guvernează astăzi pe pămînt și ne punem întrebări privind temeiul autorității lor : „Iar acela care nu vrea ca lumea să creadă că orice cîrmuire existentă în lume este produsul doar al forței și violenței și că oamenii nu trăiesc laolaltă după nici o altă regulă în afară de cea a fiarelor, [regula] celui mai tare, punînd astfel temelia dezordinii, ticăloșiei, turbulenței, răzmeriței și rebeliunii perpetue [...], acela trebuie cu necesitate să găsească o altă origine a cîrmuirii..." (trad. rom. cit., pp. 51–52). Sîntem aruncați *in medias res*. Cînd există deja oameni, guvernanți, război și violență, pericolul discordiei, se pune o întrebare, aceea a originii puterii politice. Starea naturală, prima evocată, împreună cu privilegiul ei de egalitate perfectă, nu are rădăcini în filosofia sinelui, chiar dacă noțiuni precum acțiune, posesiune, persoană sînt prezente încă de la începutul textului. Ea pare a nu avea o legătură vizibilă cu închiderea în sine a conștiinței, așa cum apare în *Eseu*. Trecerea de la identitatea personală la starea de egalitate în care „toți oamenii se află în mod natural" (capitolul II) se realizează printr-un salt nemotivat. E vorba tocmai de putere dar, încă de la început, de o „putere asupra altcuiva" și chiar de o putere ciudată care constă în „a-l pedepsi doar așa cum dictează judecata rece și conștiința, proporțional cu încălcarea legii comisă, servind cel mult pentru *despăgubire și limitare a libertății"* (*ibid.* ; trad. rom. cit., p. 55). În rest, starea de război e evocată neîntîrziat (capitolul III) ; ea presupune vrăjmășie și distrugere ; de această stare de război „omul e menit a fi protejat prin legea fundamentală a naturii" (*ibid.*, trad. rom. cit., p. 61). Omul, nu sinele. Ca la Hobbes, omul se teme de moartea violentă, acest rău pe care omul îl face omului. Legea naturii îmi dă dreptul „să-l ucid, dacă pot" (*ibid.* ; trad. rom. cit., p. 62). Ne aflăm dintotdeauna într-o lume în care starea naturală și starea de război se opun. Nimic, în teoria sinelui nu ne permitea să anticipăm acest lucru[14]. *Al doilea*

[13] Locke, *Second Traité de gouvernement*, 1689, trad. fr., introducere și note de Jean Fabien Spitz, PUF, 1994. [Trad. rom. : *Al doilea tratat despre cîrmuire*, trad. de Silviu Culea, Ed. Nemira, 1999 – *nota trad.*].

[14] O singură legătură plauzibilă ar putea fi căutată și găsită în capitolul asupra proprietății (Locke, *ibid.*, cap. V). Pămîntul și tot ce se află pe el este dat oamenilor de către Dumnezeu pentru a le asigura existența și bunăstarea, dar ei

tratat despre cîrmuire se desfăşoară de acum înainte pe o altă scenă decît sinele.

3. Husserl

Husserl va fi pentru noi al treilea martor al tradiţiei privirii interioare. El urmează după Locke, dar trecînd prin Kant, postkantieni, îndeosebi Fichte, de care e în multe privinţe apropiat. Situîndu-se în raport cu o filosofie transcendentală a conştiinţei, Husserl întreprinde o reîntoarcere critică la Descartes şi *cogito*-ul său. Dar se deosebeşte de Descartes, în aceeaşi măsură ca şi Locke De fapt, se apropie cel mai mult de Augustin, evocat frecvent în mod favorabil, mai ales pentru felul în care tratează împreună cele trei problematici, a interiorităţii, a memoriei şi a timpului. Modul de abordare a lui Husserl în contextul de faţă diferă sensibil de acela propus în *Temps et Récit*, unde principala miză era constituirea timpului. În perspectiva unei confruntări între fenomenologia memoriei individuale şi sociologia memoriei, atenţia e orientată spre a cincea *Meditaţie carteziană*, unde problema trecerii de la egologie la intersubiectivitate este tratată pe larg. Nu am vrut totuşi să abordez dificultatea în mod frontal. Am preferat calea răbdătoare, demnă de acel etern „începător" care a fost Husserl, cale ce trece prin problematica memoriei. Aşadar, tocmai în miezul acestei problematici, aşa cum este ea tratată în *Prelegeri despre fenomenologia conştiinţei interne a timpului,* se produce mişcarea de răsturnare datorită căreia privirea interioară se deplasează de la constituirea memoriei, în raportul său încă obiectual cu un obiect ce se prelungeşte în timp şi durează, la constituirea fluxului temporal care exclude orice intenţie obiectuală. Această deplasare a privirii mi s-a părut a fi atît de fundamentală, atît de radicală, încît mi-am asumat riscul de a trata problema memoriei în două capitole diferite. În primul capitol am luat în consi-

---

trebuie să-l „ia în stăpînire" (*ibid.* ; trad. rom. cit., p. 68) Să fie oare vorba de conceptul de apropriere din *Eseu*? Aşa s-ar părea, din moment ce „fiecare om are o proprietate, şi anume asupra persoanei sale" (*ibid.*). Dar numai în raport cu ceilalţi, care ar putea pune stăpînire pe ea. De aceea se vorbeşte despre ea în limbajul dreptului : „Iar la aceasta [la proprietatea asupra propriei sale persoane] nu are nimeni altcineva dreptul în afara sa" (*ibid.*). Mai mult, la proprietatea al cărei uzufruct se cuvine altuia se adaugă munca, o categorie străină *Eseului* : „Căci această muncă este proprietatea indiscutabilă a celui ce munceşte, şi nici un om în afară de el nu poate avea vreun drept la ceva căruia i s-a adăugat munca altcuiva" (*ibid.*).

derare ceea ce ține cu adevărat de o fenomenologie a amintirii, pe de o parte din punct de vedere al raportului său cu un lucru care durează (exemplul sunetului ce continuă să răsune și cel al melodiei pe care ne-o re-prezentăm din nou), pe de altă parte din punct de vedere al diferenței sale față de imagine (*Bild, Vorstellung, Phantasie*). Am întrerupt analiza retenției și a protenției (*protention*)* în momentul în care referința la un obiect ce durează — referință constitutivă a amintirii propriu-zise — cedează locul unei constituiri, fără nici o referință obiectuală, și anume constituirii fluxului temporal pur. Linia despărțitoare între o fenomenologie a amintirii și o fenomenologie a fluxului temporal este relativ ușor de tras atîta timp cît amintirea, opusă imaginii, își păstrează semnul distinctiv de act pozițional. Ea devine insesizabilă de îndată ce noțiunile de impresie, retenție, protenție nu se referă la constituirea unui obiect temporal, ci la constituirea fluxului temporal pur. Cele trei noțiuni citate mai înainte ocupă astfel o poziție strategică în punctul unde ele pot fi destinate unei analize obiectuale sau mobilizate printr-o reflecție lipsită de orice referință obiectuală. Ne interesează aici tocmai această deplasare, echivalentă cu o adevărată răsturnare. Întrebarea care mă preocupă este următoarea : în ce măsură o astfel de retragere în afara sferei obiectuale, unde *Erinnerung* înseamnă amintire mai degrabă decît memorie, pregătește teza egologică a *Meditațiilor carteziene*, care barează calea spre „străin" înainte de a pretinde accesul la el[15]. Alegerea acestei întrebări directoare explică de ce scurtcircuitez într-o oarecare măsură *Prelegerile despre fenomenologia conștiinței interne a timpului* și a cincea *Meditație cartezianã*. În prima culegere se pregătește dominația egologiei, în cel de al doilea

* *Protenție* = „Protenția și retenția sînt niște noțiuni utilizate de Husserl în descrierea fenomenelor de flux al trăirii ca flux temporal ; prima noțiune se raportează la viitor, a doua, la trecut. «Orice trăire (fr. *vécu*) este în ea însăși un flux al devenirii. Este un flux de retenție și de protenție, mediat printr-o fază ca însăși fluența a unor trăiri originare», Husserl, *Idei directoare pentru o fenomenologie*", cf. J. Gugné, în *Encyclopédie Universelle de Philosophie, Dictionnaire,* tome 2, *Les Notions philosophiques,* Paris, P.U.F., 1990, p. 2095 [*nota trad.*].

[15] Întrebarea mea coincide cu întrebarea pusă de critici avertizați precum R. Bernet : pentru acesta din urmă, întrebarea de încredere, dacă putem spune așa, privește legăturile pe care fenomenologia transcendentală a timpului, culminînd în instanța „prezentului viu", le păstrează cu „metafizica prezenței" urmărită îndeaproape de Heidegger. Conform acestei lecturi postheideggeriene, întărită de critica perspicace a lui J. Derrida, absența care se strecoară în presupusa prezență a prezentului absolut e infinit mai semnificativă decît absența înscrisă în raportul cu această altă absență, aceea a „străinului" față de sfera mea proprie, a caracterului de-a-fi-a mea (*mienneté*) al memoriei personale.

text se încearcă o ieşire eroică în direcţia „comunităţilor intersubiective superioare".

Prelegerile despre fenomenologia internă a timpului[16] îşi anunţă orientarea încă din titlu : conştiinţa timpului e considerată a fi internă. Mai mult, „conştiinţă" nu e luat aici în sensul de „conştiinţă a", după modelul intenţionalităţii *ad extra*. Este vorba, pentru a folosi expresia lui Gérard Granel, de conştiinţa-timp — de „timpul imanent al cursului conştiinţei", cum se spune încă din primele pagini. Nici un interval, aşadar, între conştiinţă şi timp. E remarcabil că această imanenţă perfectă este obţinută dintr-o dată, prin scoaterea din circuit, prin „reducţia" timpului „obiectiv", a timpului lumii considerat în mod curent ca fiind exterior conştiinţei. Acest gest inaugural aminteşte de acela al lui Augustin care disocia timpul sufletului de timpul fizic, pe care Aristotel l-a asociat schimbării, plasîndu-l astfel în mişcarea fizicii. Va trebui să ne amintim de acest lucru atunci cînd vom elabora noţiunea de timp istoric ca timp calendaristic grefat pe ordinea cosmică. Încă de la început un obstacol major se ridică în calea tranziţiei de la conştiinţa internă a timpului la timpul istoric. Conştiinţa internă a timpului se închide de la bun început în ea însăşi. Cît despre natura „aprehendării" de către spirit a fluxului de conştiinţă şi, deci, a trecutului, problema este de a şti dacă acest timp *simţit* poate fi perceput şi *spus* fără a împrumuta nimic de la timpul obiectiv, îndeosebi în ceea ce priveşte simultaneitatea, succesiunea şi sensul distanţei temporale, noţiuni întîlnite deja încă din primul nostru capitol, cu privire la distincţia între memorie, întoarsă spre timpul trecut şi imaginaţie, orientată spre ireal, fantastic, fictiv. Husserl crede că poate evita aceste dificultăţi asumînd pentru conştiinţa internă a timpului nişte adevăruri *a priori* ce aderă la „aprehendări" (*Auffassungen*), inerente ele însele timpului simţit. Fapt remarcabil, această problemă a articulării originare a conştiinţei timpului se pune la nivelul unei „hiletici" în sensul lui *hylē*, al „materiei" grecilor, în opoziţie cu orice morfologie înrudită cu aceea a

[16] *Prelegerile despre fenomenologia conştiinţei interne a timpului* au pus o problemă considerabilă de editare, apoi de traducere. Pe nucleul *Prelegerilor din 1905 despre conştiinţa internă a timpului* s-au regrupat „textele suplimentare" (1905–1910). Acesta este ansamblul publicat de Heidegger în 1928, în *Jahrbuch für Philosophie und phaenomenologische Forschung*. Alte noi manuscrise au fost publicate în volumul X din *Husserliana* sub titlul *Zür Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917), *op. cit.* Traducerea franceză citată, a lui Henri Dussort, revăzută de Gérard Granel, reia textul din *Husserliana* X. Mai există o ediţie, prefaţată de Rudolf Bernet (*op. cit.*).

obiectelor percepute, aprehendate conform unității lor de sens. Un atare nivel de radicalitate pretinde să atingă conștiința internă a timpului și constituirea sa prin sine însăși.

Nu mai revin asupra celor două descoperiri fenomenologice datorate lui Husserl, pe de o parte diferența între „retenția" fazei fluxului ce „tocmai" s-a scurs și aderă încă la prezent și „reamintirea" fazelor temporale care au încetat să adere la prezentul viu, iar pe de altă parte diferența între caracterul pozițional al amintirii și caracterul non-pozițional al imaginii. Mi-am asumat riscul de a le evoca în cadrul unei fenomenologii „obiectuale" ce vizează să distingă realitatea trecută a amintirii de irealitatea imaginarului. Mă voi concentra aici asupra presupozițiilor unei investigații care își declară apartenența la o fenomenologie a *conștiinței* și, mai exact, a *conștiinței interne*, în perspectiva adoptată de noi în acest capitol, și anume confruntarea între rememorarea privată și comemorarea publică.

A treia secțiune a *Prelegerilor* din 1905 continuă în prelungirea secțiunii precedente unde analiza temporalității se mai baza încă pe „un obiect individual" (§ 35), pe un lucru ce durează : sunet sau melodie. Identitatea acelui ceva era constituită în însăși durata sa. De acum înainte, continuitatea fluxului înlocuiește identitatea constituită temporal. Astfel, paragraful 36 se intitulează : „Fluxul constitutiv al timpului ca subiectivitate absolută". Dispariția obiectului, deci și a procesului individual și a predicatelor aferente nu lasă totuși limbajul în suspensie : rămîne purul raport, intern față de continuitatea aparițiilor, între un acum și un înainte, între o fază actuală și o continuitate a trecutului. Să notăm diferența de utilizare a categoriei lui *acum* : ea nu semnifică doar începutul sau încetarea a ceva ce durează, ci și pura actualitate a apariției. Desigur, continuăm să numim acest flux cu numele a ceea ce e constituit, „însă el nu este nicidecum «obiectiv» din punct de vedere temporal. El reprezintă subiectivitatea absolută și are proprietățile absolute a ceea ce trebuie să desemnăm metaforic drept «flux», ceva ce țîșnește «acum» într-un punct al actualității, un punct-sursă originar etc. În trăirea actualității se găsește punctul-sursă originar și o continuitate a momentelor importante. Nu avem nici un nume pentru toate acestea" (*ibid.*).

La drept vorbind, numele nu lipsesc cu desăvîrșire. Metaforica fluxului, pe care Husserl o împarte cu William James și Bergson, o autorizează pe aceea a sursei : se păstrează astfel o axă de referință pentru a exprima continuitatea ; această axă este punctul-sursă originar. Nu începutul a ceva, ci acum-ul țîșnirii. Putem păstra vocabularul re-

tenției, dar fără sprijinul a ceva constituit în durată. Vocabularul trebuie raportat în contul apariției ca atare. Vom mai vorbi încă de unitate? De flux unic? Da, în sensul că transformarea neîncetată a lui „acum" în „nu mai" și a lui „nu încă" într-un „acum" echivalează cu constituirea unui flux unic dacă cuvîntul „constituire" își păstrează sensul atunci cînd singurul constituit este fluxul însuși : „Timpul imanent se constituie ca unul pentru toate obiectele și procesele imanente. În mod corelativ, conștiința temporală a imanențelor e unitatea unui tot" (§ 38). Acest tot nu e altceva decît un *„continuum* constant al modurilor de conștiință, al modurilor ființei ce s-a scurs..." (*ibid.*) ; apariția unul după altul sau împreună — în același timp — este numită de obicei succesiune și coexistență. Necesitatea și totodată imposibilitatea de a se lipsi de referința la niște lucruri ce durează îl neliniștește pe Husserl : „dar ce înseamnă aceasta? Nu putem spune aici altceva decît «priviți»" (*ibid.*). Ce anume? Transformarea continuă a lui *acum* imanent („un acum al sunetului") în moduri ale conștiinței trecutului imediat. Apare astfel un nou *acum* pe care Husserl îl numește „al formei"(*ibid.*). Să notăm recursul la noțiunea de formă în sprijinul limbajului despre flux : „În privința formei sale, conștiința, în calitatea ei de conștiință a unei senzații originare, este identică" (*ibid.*). Dar, spre deosebire de Kant, pentru care limbajul formei este acela al presupoziției, al *a priori*-ului și, în acest sens, al invizibilității[17], o anumită intuitivitate e legată de aceste forme : acum, înainte, în același timp, unul după altul, în mod constant (*stetig*). Această intuitivitate este legată de situația fazei. Ea se traduce prin persistența vocabularului intenționalității, dar dedublată între două utilizări ale termenului „retenție", pe de o parte pentru a exprima durata a ceva, pe de altă parte pentru a exprima persistența fazei actuale în unitatea fluxului : „Unitatea temporală imanentă a sunetului și unitatea fluxului conștiinței înseși se constituie în același timp într-un singur și unic flux al conștiinței " (§ 39). Și Husserl își declară perplexitatea : „Oricît de șocant (dacă nu chiar absurd la început) ar părea să spunem că fluxul conștiinței constituie propria sa unitate, acesta este purul adevăr. Și îl putem înțelege pornind de la constituirea esenței sale" (§ 39). Soluția acestui paradox aparent este următoarea : pe de o parte, unitatea lucrului care durează se constituie *prin* faze ; pe de altă parte, privirea se îndreaptă *asupra* fluxului. Avem astfel două intenționalități : una trans-

[17] Cf. P Ricœur, *Temps et Récit*, t. III, *Le Temps raconté*, Paris, Éd. du Seuil, coll. „L'ordre philosophique", 1985 ; reed., colecția „Points Essais", 1991 ; vezi în această ultimă ediție, pp. 82–109.

versală, ațintită spre lucrul care durează (vorbim atunci de retenție a sunetului) ; cealaltă, care nu vizează decît acel „încă" al retenției și al șirului retențiilor de retenții : „astfel, fluxul e traversat de o intenționalitate longitudinală care, în cursul fluxului, se reînnoiește ea însăși continuu" (*ibid.*). Și Husserl continuă : „Dacă mă instalez în această intenționalitate longitudinală, întorc de la sunet [...] privirea reflecției mele" (§ 33) și nu mai am în vedere decît raportul dintre retenție și apariția originară, de fapt înnoirea continuă a fluxului însuși. Dar cele două intenționalități rămîn înlănțuite una de alta. Altfel spus, nu putem accede la constituirea absolută a fluxului decît în mod corelativ (cuvîntul a fost folosit mai sus) cu constituirea a ceva care durează. Grație acestei corelații între două intenționalități, Husserl e îndreptățit să scrie : „Fluxul conștiinței imanente constitutive a timpului nu numai *este*, dar și, într-un mod remarcabil și totuși de înțeles, el este astfel încît o apariție în persoană a fluxului trebuie neapărat să aibă loc în el pentru a putea surprinde apoi în mod necesar fluxul însuși în curgerea sa" (§ 39). O nouă dificultate e repede îndepărtată : apariția în persoană a fluxului se produce oare într-un al doilea flux? Nu : nu există amenințarea unei regresii infinite ; constituirea fluxului e ultimă, deoarece ea constă într-o autoconstituire unde constituantul și constituitul coincid, în măsura în care constituirea conținuturilor imanente — și anume aceea a trăirilor în sensul obișnuit — reprezintă „opera fluxului absolut al conștiinței" (§ 40). Are totuși această operă niște limite? Întrebarea se punea deja referitor la orizontul eventual al retențiilor de retenții. Ea se pune din nou referitor la flux : „Aceste retenții și protenții «determinate» au un orizont obscur ; scurgîndu-se, ele trec la niște faze nedeterminate, referitoare la cursul trecut și viitor al fluxului, grație cărora conținutul actual se inserează în unitatea fluxului" (§ 40). Întrebarea pusă cu privire la orizont rămîne deschisă. Nici problema nașterii nici problema morții nu își au locul aici, cel puțin, în afara cîmpului unei fenomenologii genetice. Cît despre caracterul indubitabil al retenției lucrului care durează, el [caracterul indubitabil] se reportează asupra autoconstituirii care se bucură de intuitivitatea refuzată de Kant formelor *a priori* ale sensibilității. Aceasta e dubla valență a „impresiei" față de care se rînduiesc „reproducerile" numite aici „prezentificări"[18], în analiza strîns unită a fanteziei și a amintirii. Față de prezentificarea a ceva (Husserl spune aici „conștiință impersonală"), prezentul este la fel ca indicele temporal față de conținutul „obiectual" al amintirii. Inseparabil. Corelația se face astfel : „O

[18] Întîlnim de asemenea termenul *Gegenwärtigkeit*, tradus aici prin „prezență" (Husserl, *Leçons*, *op. cit.*, p. 117), alături de *Gegenwärtigung*, tradus prin „prezentare", în juxtapoziție cu *Präsentation*, a cărui traducere nu pune probleme.

percepție este conștiința unui obiect. Dar este de asemenea, în calitate de conștiință a unei impresii, ceva «imanent» prezent" (§ 42). Numim „conștiință originară" acest nod, acest focar de prezentare „obiectuală" și de prezent reflexiv. Despre această conștiință originară se poate spune ceea ce se spune despre fluxul absolut care nu pretinde nici un alt flux mai originar decît el : conștiința primară „nu mai are în urma ei nici o conștiință în care ar fi obiect al conștiinței" (*ibid.*). Deci ea este originară în sensul de primară. În raport cu acest originar, intenționalitatea transversală, proprie conștiinței a ceva, poate fi considerată drept „obiectivare" : „Timpul imanent se obiectivează într-un timp al obiectelor constituite în aparițiile imanente, datorită faptului că, în multiplicitatea în degradeu a conținuturilor de senzație ca unitate a timpului fenomenologic (și deci în multiplicitatea în degradeu, fenomenologic temporală, a aprehendărilor acestor conținuturi), apare o reicitate identică, prezentă ea însăși neîncetat în toate fazele, în multiplicități în degradeu" (§ 43). Se inversează astfel raportul dintre analizele din secțiunea precedentă, de îndată ce intenționalitatea transversală vizînd spre ceva care durează devine suportul intenționalității longitudinale supuse analizei de către reflecție. Să fi dispărut oare toate rezistențele pe care fenomenologia obiectuală le-ar putea opune absolutizării prezenței prezentului? Cum ar putea o astfel de unitate a fluxului să se exprime fără sprijinul vreunei obiectivități constituite? Husserl răstoarnă cu obstinație raportul : pentru a avea ceva care durează, trebuie să avem un flux ce se consituie el însuși. Cu o astfel de autoconstituire ia sfîrșit întreprinderea unei fenomenologii pure.

Primatul acordat autoconstituirii fluxului temporal nu ne permite să observăm imediat obstacolele pe care acest subiectivism extrem le opune ideii constituirii simultane a memoriei individuale și a memoriei colective. Conștiința transcendentală, constituită în propriul ei flux, se desemnează ea însăși ca un *ego*, el însuși transcendental, altfel spus perechea *cogito/cogitatum* se dezvoltă în triada *ego cogito cogitatum*. Această mișcare de radicalizare ale cărei începuturi se află în *Ideen I* este pe deplin explicitată în cea de a patra *Meditație carteziană*, tocmai ca prefață la problematica intersubiectivă. Conștiința transcendentă a fluxului se desemnează atunci ea însăși ca fiind aceea a unui singur eu, iar dificultatea va consta în a trece de la un *ego* solitar la un altul capabil să devină la rîndul său un *noi*[19]. Or, ceea ce pare a-i lipsi abordării

[19] În *Prelegeri* citim : fluxul este „singur și unic" (§ 39).

egologice e recunoaşterea unei absenţe primordiale, aceea a unui eu străin, implicat din totdeauna în conştiinţa sinelui solitar.

Se pune astfel încă de pe acum problema dacă această recunoaştere aparent punctuală a absenţei nu afectează întregul demers fenomenologic şi dacă fenomenologia conştiinţei interne a timpului nu suferă deja de o absenţă la fel de internă care ar trebui eventual coordonată cu o altă absenţă, aceea a altuia în poziţie de *ego*.

Trebuie remarcat faptul că problema absenţei din prezenţă, pusă încă de la începutul cercetării noastre de către teoria platoniciană a lui *eikōn* pare să fi dispărut din orizontul filosofic al fenomenologiei. Or, acest raport dintre imaginea prezentă şi ceva absent constituia încă din vremea lui *Theaitetos* enigma prin excelenţă a reprezentării trecutului, marca anteriorităţii adăugîndu-se la aceea a absenţei. Ne putem întreba atunci dacă dinamismul ce conduce treptat la depăşirea constituirii duratei a ceva prin constituirea de către sine a fluxului temporal nu este cumva echivalent cu o reducere progresivă a negativităţii în concepţia timpului însuşi. O reducere căreia i-ar corespunde aceea a străinului în sfera propriului.

Această reducere a absenţei apare mai întîi în planul fenomenologiei „obiectuale" a amintirii, prin analiza raporturilor dintre percepţie, amintire primară, amintire secundară, apoi prin analiza raporturilor dintre amintire şi celelalte modalităţi de prezentificare. Nu putem spune totuşi că nici un indice de negativitate n-ar fi perceptibil în una sau alta dintre aceste analize eidetice. S-a spus că amintirea secundară nu e amintirea primară, iar aceasta din urmă nu e percepţia. Ceea ce tocmai s-a întîmplat a început deja să se tulbure, să dispară. Desigur, încercăm să-l reţinem ; dar putem reţine numai ceea ce dispare deja. Cît despre reamintire, nimic nu o mai ţine legată de percepţie ; ea a trecut cu adevărat ; nu mai este ; dar „ceea ce tocmai a trecut" e deja contenire ; a contenit să apară. În acest sens, se poate vorbi de o absenţă crescîndă de-a lungul lanţului memorial.

În atare condiţii, ipoteza interpretativă este următoarea : metacategoria implicată în anularea diferenţelor este cea de „modificare". Operaţia sa majoră constă în a face din retenţie conceptul fundamental al oricărei analize temporale, în detrimentul reamintirii. În termeni de modificare, retenţia este o percepţie prelungită, durabilă. Ea „încă" participă la lumina percepţiei ; al său „nu mai" este un „încă". În timp ce o fenomenologie a aminirii cum este cea a lui Aristotel dădea căutării timpului trecut un loc egal cu acela acordat prezenţei în suflet a afecţiunii mnemonice, fenomenologia husserliană a amintirii propune cu greu

un echivalent pentru *anamnēsis*, pentru reapropierea timpului pierdut şi, deci, pentru recunoaşterea ca atestare a identităţii în diferenţă. Imperiului metacategoriei modificării i se poate atribui tendinţa generală a fenomenologiei amintirii de a resorbi o amintire secundară în amintirea primară, veritabilă anexă temporală a prezentului ; această absorbţie se face prin intermediul ideii de retenţie a retenţiilor, sub care se ascunde funcţia mediatoare a amintirii secundare. Or, ea este pînă la urmă adevărata amintire, dacă, aşa cum cred eu, experienţa temporală fundamentală este aceea a distanţei şi a profunzimii temporale. Rezultă că orice dialectică e uzurpată de către descriere şi că toate polarităţile pe baza cărora am construit fenomenologia amintirii (capitolul 1, § 2) sînt oarecum aplatizate, amortizate sub mantia ideii de modificare.

Cît despre a doua serie de analize fenomenologice referitoare la locul amintirii în familia prezentificărilor, ea opune o mai mare rezistenţă demersului de reducere a alterităţii : întreaga serie *Bild, Phantasie, Erinnerung* se situează de partea prezentificării, deci a non-prezenţei sau, mai exact, a non-prezentării (insist încă o dată asupra acestei nuanţe care fereşte analiza re-prezentării de pericolul de a fi prematur aspirată de o teorie hegemonică a prezentului, în sensul de acum). În această privinţă, opoziţia între actualitate şi inactualitate pare originară, ireductibilă. Putem, aşa cum face Husserl, să încrucişăm în mai multe feluri *Bild, Phantasie, Erinnerung* : jocul continuă între membrii marii familii a prezentificărilor sau re-prezentărilor. A existat din totdeauna ceva negativ în „fantastic", „fictiv" şi „rememorat". Fenomenologia husserliană oferă toate mijloacele descriptive pentru a evidenţia această trăsătură, însă dinamismul ei o împinge să-şi minimalizeze propria descoperire, şi chiar s-o anuleze.

După cum se pare, acesta e cazul celei de a treia secţiuni a *Prelegerilor despre fenomenologia conştiinţei interne a timpului*. Negativitatea este pierdută definitiv din vedere, redusă la regret (*récipiscence*)*, ca urmare a mişcării de răsturnare a analizei „obiectuale" de la amintire la analiza reflexivă a memoriei. Există un semn care nu înşală : întîietatea absolută a problematicii retenţiei care, prin intermediul dedublării, al iteraţiei, absoarbe în folosul ei problematica reamintirii, astfel încît nu va mai fi vorba decît de retenţia retenţiilor[20]. Un lucru şi

* *Récipiscence* = „Recunoaştere a greşelii sau a păcatelor pentru a fi răscumpărate (vezi, **regret, pocăinţă**)" [Cf. *Le Robert ; nota trad.*].

[20] Referirile la reamintire nu lipsesc, dar sînt în conexiune cu retenţia ; astfel, paragraful 39 vorbeşte despre ceea ce e „reţinut la gradul doi în retenţie". De altfel, noţiunea de retenţie a retenţiilor se restrînge în noţiunea de „antero-

mai grav încă : problematica dublei intenționalități transversale și longitudinale este legată numai de retenție și de nimic altceva. Problematica unității poate fi astfel prezervată în planul fluxului, în pofida dependenței acestei problematici de constituirea obiectelor temporale (un sunet, un sunet unic). Fluxul beneficiază astfel de privilegiul identității cu sine. Diferențele reziduale se refugiază atunci în ideea fazelor multiple, a „continuității degradeurilor" (§35). Ideea terminală a „continuității aparițiilor" înconunează astfel ideea inițială de modificare.

Punctele de rezistență la triumful prezenței trebuie căutate în mai multe direcții : mai întîi, în planul ultim al constituirii, cu corelația impetuoasă între intenționalitatea longitudinală a fluxului în curs de constituire și intenționalitatea transversală a obiectelor temporale, reflecția solicitînd fără încetare sprijinul structurii „obiectuale" a amintirii. Apoi, dacă urcăm panta *Prelegerilor*, dedublarea amintirii primare și a amintirii secundare rezistă dictaturii retenției. În sfîrșit, toată admirabila fenomenologie a familiei prezentificărilor — ficțiune, „zugrăvire", amintire — atestă o dedublare fundamentală între re- prezentare și prezentare.

La capătul acestui tur de orizont, revin la sugestia mea anterioară : refuzul negativității interne conștiinței de sine nu este oare înrudit în secret cu refuzul caracterului primordial al relației cu străinul în constituirea egologică a conștiinței de sine? Problema rămîne deschisă[21].

---

simultan", care anulează orice alteritate (§ 39). În schimb, e adevărat că o dată cu reîntoarcerea opoziției între „impresie și reproducere" (§ 42), ruptura cu prezentul tinde să se impună din nou. Dar afirmația și corelația între cele două fenomene sînt mai puternice decît recunoașterea diferenței lor.

[21] Cititorii familiarizați cu opera lui Husserl vor fi notat proximitatea între analizele mele și acelea ale excelentului savant și interpret al lui Husserl, Rudolf Bernet, din ale cărui lucrări se vor citi : *„Einleitung"* la *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917), Husserliana*, t. X, Hamburg, Felix Meiner, 1985, pp. XI–LXXVII, precum și *„Die ungegenwärtige Gegenwart, Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analysis des Zeitbwusstseins"*, în *Phänomenologische Forschungen*, ed. de E. W. Orth, Freibourg, München, Verlag Karl Aber, 1983, pp. 16–57 ; și *„La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps"*, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 19, nr. 2, 1983, pp. 178–198. Teza lui R. Bernet conform căreia nespusul gîndirii husserliene ar rezida în supunerea sa neobservată față de „metafizica prezenței" pe care Heidegger o vede domnind asupra filosofiei occidentale sub semnul ființei e plauzibilă în ciuda violenței asumate de interpretare ; cu toate acestea, ea nu ar trebui să închidă calea unei rectificări a fenomenologiei husserliene pe propriul ei teren al analizei eidetice. În particular, ea nu cere o abandonare a referirii experienței temporale la prezent. Cum s-ar putea spune, fără marea lui acum, că ceva începe sau se sfîrșește? E suficient să nu confundăm prezentul viu cu clipa punctuală a

Cu această perplexitate abandonăm lectura *Prelegerilor despre fenomenologia conștiinței interne a timpului* pentru a ne întoarce spre problematica noastră, și anume aceea a raportului dintre memoria individuală și memoria colectivă[22]. Făcînd un salt, ajungem pe celălalt versant al fenomenologiei, la intersecția teoriei conștiinței transcendentale cu teoria intersubiectivității. Momentul e marcat de a cincea dintre Meditațiile *carteziane*, unde Husserl încearcă să treacă de la *ego*-ul solitar la altul, unul capabil să devină la rîndul său un *noi*[23]

---

timpului obiectiv : reducerea timpului obiectiv ne ferește de această confuzie ; fără prezent nu există nici înainte, nici după, nici distanță, nici profunzime temporală. Așa cum observase Augustin, *distentio animi* operează în prezentul viu însuși. Departe de a duce la dizolvarea contrastelor și tensiunilor interne ale timpului, evocarea unui prezent etern ar servi mai degrabă drept contrast și revelator pentru sfîșierea despre care vorbește R. Bernet (*„La présence du passé..."*, *art. cit.*, p. 179). Răsturnarea prin care o fenomenologie a diferenței ar ocupa același teren cu filosofia prezenței identice cu sine suscită propriile dificultăți. Mai sînt posibile și alte interpretări în afara celor inspirate de Heidegger : nu a readus Husserl la viață presupozițiile filosofiei fichteene a identității fără să fie necesar a se lega acest curent al gîndirii cu presupusul *phylum* unic al metafizicii prezenței? Ne putem întreba împreună cu Emmanuel Levinas și cu marele său text *Le Temps et l'Autre* (Paris, PUF, 1983) dacă refuzul prim nu este de un ordin întru totul etic și dacă nu cumva necunoașterea alterității originare a celuilalt ne face orbi la toate formele de alteritate luate una cîte una. Dar putem presupune la fel de bine că nu există o rațiune unică pentru formele multiple ale orbirii față de negativ, ci doar o „asemănare de familie" inaccesibilă unei unificări sistematice care ar marca în mod paradoxal triumful identității tocmai în numele diferenței. În *The Hospitality of Presence. Problems of Otherness in Husserl's Phenomenology*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1998, O. Birnbaum explorează cu succes resursele acestei asemănări de familie între toate figurile negativității în opera lui Husserl. Asemănarea de familie cea mai remarcabilă în această privință ar fi aceea între două refuzuri, al absenței interne față de timp și al absenței străinului față de egologie — străinul, această figură fără de care nu ar putea începe nici o egologie. Tot de R. Bernet, referitor la aceeași problemă : *„L'autre du temps"* în *Emmanuel Levinas. Positivité et Transcendance*, sub direcția lui J.-L. Marion, Paris, PUF, colecția „Épiméthée", 2000, pp. 143–163. Ar mai rămîne de avut în vedere volumul XXIII din *Husserliana, Vorstellung, Bild, Phantasie, op. cit.*, precum și distincția între amintirea ca obiect intențional și memoria ca aprehendare a timpului ; prezenta discuție se referă doar la aceasta din urmă.

[22] *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, privilegiază o altă problematică, aceea a intuitivității conștiinței timpului față cu invizibilitatea sa, așa cum pare a o impune estetica transcendentală a lui Kant.

[23] Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, editate și prefațate de S. Strasser, *Husserliana*, t. I, Haga, Nijhoff, 1963. O primă traducere franceză e datorată lui G. Peiffer și E. Levinas (Paris, Armand Colin, 1931 ; Vrin, 1947) ; o nouă traducere a fost publicată, prefațată și adnotată de M. de Launay (Paris, PUF, 1991). Am propus o analiză a *Meditațiilor carteziene* [Trad.

Prelegerile despre fenomenologia conștiinței interne a timpului nu ne permiteau să anticipăm drumul la capătul căruia experiența temporală ar putea deveni o experiență divizată. În acest stadiu, fenomenologia ar mai împărți încă cu „psihologismul", pe care îl combate totuși ca obiectivare a cîmpului psihic, problematica unei științe a conștiinței solitare. Problema este dacă extinderea idealismului transcendental la intersubiectivitate permite să se deschidă calea unei fenomenologii a memoriei comune. Ultimele paragrafe din celebra *Meditație* a cincea propun într-adevăr tema „comunității" experienței la toate nivelurile de semnificație, de la fundarea unei puneri în comun a naturii fizice (§559) pînă la faimoasa constituire a unor „comunități intersubiective superioare" (numite și „personalități de ordin superior" [§ 58]), constituire rezultată dintr-un proces de „comunitate socială". Desigur, în acest context lărgit al fenomenologiei transcendentale nu întîlnim cuvîntul memorie comună, dar el s-ar potrivi perfect cu conceput de „lumi ale culturii" înțeles în sensul de „lumi ale vieții ce au o viață concretă și în care trăiesc, activ sau pasiv, comunități separate între ele în mod relativ sau absolut" (*ibid.*, trad. rom. cit., p. 170).

Trebuie să măsurăm prețul de plătit pentru o astfel de extindere a fenomenologiei la domeniul vieții împărtășite. A fost necesar să fie radicalizat mai întîi idealismul transcendental pînă în punctul unde solipsismul este asumat ca o obiecție legitimă ; „reducerea experienței transcendentale la sfera proprie" (§ 44) reprezintă în această privință punctul extrem al interiorizării experienței. Experiența temporală, atît de bine descrisă cu patruzeci de ani mai devreme, este virtual atribuită acestei sfere proprii. Caracterul său de flux și de orizont deschis la infinit e subliniat explicit încă din titlul paragrafului 46 : „Sfera proprie ca sferă a actualităților și potențialităților fluxului de trăiri ale conștiinței". Această trecere obligatorie prin sfera proprie este esențială pentru a interpreta cele ce urmează : constituirea celuilalt ca străin nu va marca slăbirea ei, dimpotrivă, întărirea transcendentalismului husserlian culminînd într-o egologie. Într-adevăr, experiența celuilalt ca străin se constituie „în" sfera proprie, cu prețul paradoxurilor pe care le-am expus în altă parte[24]. Între cele două lecturi ale fenomenului desemnat de Husserl prin termenul „Paarung" („cuplare", § 51) are loc o competiție severă.

---

rom. : E. Husserl, *Meditații carteziene*, trad. de Aurelian Crăiuțu, București, Ed. Humanitas, 1994 — *nota trad.*] în ansamblul lor și separat a celei de a cincea *Meditații carteziene* în *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

[24] Cf. P. Ricœur, „La cinquième *Méditation cartésienne*", *ibid.*, pp. 197–225.

Pe de o parte, celălalt se constituie ca străin, ca non-eu, dar el se constituie „în mine". Se propune un echilibru instabil între cele două lecturi, prin recursul la conceptul de „aprezentare" considerat o modalitate de analogie mai presus de celelalte[25]. În această privință, se poate spune că reducerea la sfera proprie și teoria apercepției analogice care i-a urmat constituie cele două puncte de ancorare obligatorie ale unei fenomenologii ulterioare a „comunității" experienței, schițată la sfîrșitul celei de a cincea *Meditații cartezienc.* Sfera proprie, cuplarea, comunitatea formează astfel un lanț conceptual neîntrerupt, ducînd pînă în pragul a ceea ce s-ar putea numi o sociologie fenomenologică, pe care am riscat s-o cuplez cu conceptele cheie plasate de Max Weber la începutul marii lucrări *Economie și societate* în cadrul unei sociologii comprehensive-explicative.

Nu voi insista mai mult asupra dificultăților de principiu legate de cuplarea idealismului transcendental și a teoriei intersubiectivității. Aș vrea să pun mai degrabă o întrebare pe care o consider prealabilă : pentru a ajunge la noțiunea de experiență comună trebuie oare să începem cu experiența propriului, să trecem prin experiența celuilalt și să efectuăm în sfîrșit o a treia operație, numită de comunitarizare, a experienței subiective? Este această înlănțuire cu adevărat ireversibilă? Nu cumva presupoziția speculativă a idealismului transcendental impune această ireversibilitate, mai degrabă decît constrîngerea proprie descrierii fenomenologice? Poate fi concepută și realizată o fenomenologie pură, adică fără presupoziție? Rămîn perplex. Nu uit de distincția și, trebuie să recunosc, de saltul pe care e constrîns să le facă Hegel în momentul cînd trece de la teoria spiritului subiectiv la teoria spiritului obiectiv, în *Enciclopedie* dar și în *Fenomenologia spiritului*, în deschiderea capitolului „Geist" (capitolul 6). Există un moment cînd trebuie să trecem de la *eu* la *noi*. Dar acest moment nu este oare original, asemenea unui nou punct de plecare?

Oricare ar fi aceste dificultăți, dacă ne menținem în perspectiva celei de a cincea *Meditații carteziene,* conceptul sociologic de conștiință colectivă nu poate rezulta decît dintr-un proces secund de obiectivare a schimburilor intersubiective. E suficient să uităm atunci procesul de constituire ce a dat naștere acestor entități spre a le trata la rîndul lor drept subiecte de inerență pentru niște predicate asemănătoare

[25] Se vorbește de asemenea despre „apercepție" analogică. În manuscrisele rămase multă vreme inedite, consacrate intersubiectivității și publicate de Iso Kern, sute de pagini sînt consacrate acestei apercepții analogice de negăsit.

celor pe care le atribuim în primul rînd conştiinţei individuale. În aceste condiţii, putem extinde la produsele obiectivării schimburilor intersubiective caracterul analogic atribuit de Husserl oricărui *alter ego* în raport cu propriul *ego*. Graţie acestui transfer analogic, sîntem autorizaţi să folosim persoana întîi la forma de plural şi să atribuim unui *noi* — indiferent de titularul său — toate prerogativele memoriei : caracterul-de-a-fi-a-mea (*mienneté*), continuitate, polaritate trecut-viitor. În această ipoteză, care lasă în seama intersubiectivităţii întreaga povară a constituirii entităţilor colective, contează doar să nu uităm niciodată că numai prin analogie şi în raport cu conştiinţa individuală şi memoria sa putem considera memoria colectivă drept o culegere de urme lăsate de evenimentele ce au afectat cursul istoriei grupurilor implicate şi îi putem recunoaşte puterea de a pune în scenă amintirile comune cu ocazia sărbătorilor, a riturilor, a ceremoniilor publice. O dată recunoscut transferul analogic, nimic nu ne împiedică să considerăm aceste comunităţi intersubiective superioare drept subiectul de inerenţă al amintirilor lor, să vorbim de temporalitatea sau istoricitatea lor, pe scurt, să extindem în mod analogic caracterul-de-a-fi-ale-mele (*mienneté*) al amintirilor la ideea unei posedări de către noi a amintirilor noastre colective. Acest lucru e suficient pentru a da istoriei scrise un punct de sprijin în existenţa fenomenologică a grupurilor. Pentru fenomenolog, istoria „mentalităţilor", a „culturilor", nu pretinde mai puţin, dar nici mai mult.

II. PRIVIREA EXTERIOARĂ : MAURICE HALBWACHS

Gîndirea lui Maurice Halbwachs[26] beneficiază, la multe decenii de la publicarea cărţii *La Mémoire collective*, de un răsunet neaşteptat[27]. Un astfel de succes nu ne poate lăsa indiferenţi, întrucît singurul mod

[26] Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, Paris, PUF, 1950 (publicată de doamna Jeanne Alexandre, născută Halbwachs; vom cita ediţia critică publicată de Gérard Namer în colaborare cu Maria Jaisson, Paris, Albin Michel, 1997.

[27] Cf. Patrick H. Hutton, „Maurice Halbwachs as historian of collective memory", în *History as an Art of Memory*, University of Vermont, 1993, p. 73 *sq*. Autorul îi acordă lui Halbwachs locul de onoare într-o secvenţă care, în afară de Wordworth şi Freud, îi mai cuprinde pe Philippe Ariès şi Michel Foucault. La rîndul său, Mary Douglas este autoarea unei importante introduceri la traducerea engleză a cărţii *La Mémoire collective* („Introduction : Maurice Halbwachs [1877-1941]" în Maurice Halbwachs, *The Collective Memory*, New York, Harper and Row, 1980),

în care istoria susține, corectează, critică și chiar include memoria este sub forma memoriei colective. Doar aceasta din urmă e îndreptățită să stea în fața istoriei. Îi datorăm lui Maurice Halbwachs ideea îndrăzneață de a atribui memoria direct unei entități colective numită de el grup sau societate. Făurise cu siguranță conceptul de „cadre sociale ale memoriei" înainte de *La Mémoire collective*[28]. La acea vreme, în calitate de sociolog pur și pe urmele lui Émile Durkheim, el desemna memoria la persoana a treia și îi atribuia structuri accesibile observației obiective. Pasul făcut în *La Mémoire collective* constă în a dezimplica referința la memoria colectivă din însuși travaliul memoriei personale pe cale de a-și rechema amintirile. Capitolul 2 intitulat „Memorie individuală și memorie colectivă" este scris de la un capăt la altul la persoana întîi singular, într-un stil cvasi-autobiografic. Textul spune în principal următoarele: pentru a ne aminti, avem nevoie de ceilalți. Dar adaugă: nu doar tipul nostru de memorie nu poate fi derivat în nici un fel din aceasta, dar și ordinea derivării este inversă. Obiectivul lecturii noastre critice este de a pune la încercare această consecință extremă. Însă trebuie să spunem mai întîi că memoria individuală devine stăpînă pe sine pornind de la o analiză subtilă a experienței individuale a apartenenței la un grup și pe baza învățăturii primite de la ceilalți. Dacă aceasta este strategia aleasă, nu ne surprinde că apelul la mărturia celorlalți constituie tema inițială. Ne întîlnim cu memoria celorlalți înseodebi pe calea reamintirii și a recunoașterii, două fenomene mnemonice majore ale tipologiei noastre a amintirii. În acest context, mărturia nu e considerată ca fiind preferată de cineva în vederea receptării ei de către altcineva, ci ca fiind primită de mine de la un altul, cu titlu de informație asupra trecutului. Astfel,

---

unde apropie contribuția lui Maurice Halbwachs de cea a lui Edward Evans-Pritchard. Propriul său studiu, *How Institutions Think* (Syracuse, Syracuse University Press, 1986) găsește sprijin la Maurice Halbwachs pentru studierea „amneziei structurale" la care vom reveni în capitolul despre uitare. La rîndul lor, numeroși istorici francezi recunosc în opera lui Maurice Halbwachs altceva decît o anexă a sociologiei lui Émile Durkheim, și anume o veritabilă introducere la confruntarea dintre memoria colectivă și istorie. În această privință, ne vom limita în prezentul capitol la analiza capitolului 2, „Mémoire individuelle et mémoire collective" din *La Mémoire collective, op. cit.*, pp. 51–96. Vom lăsa deoparte, pentru o discuție care nu-și va găsi locul decît în cadrul filosofiei critice a istoriei, capitolul cheie intitulat „Mémoire collective et mémoire historique" (pp. 97–142). Distincția între memoria colectivă și memoria istorică va dobîndi atunci o greutate egală cu singura distincție care ne interesează în acest stadiu al argumentării noastre, cea între memoria individuală și memoria colectivă.

[28] M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925 ; réed. Albin Michel, 1994.

primele amintiri întîlnite pe acest drum sînt amintirile împărtăşite, amintirile comune (cele plasate de Casey sub titlul „Reminiscing"). Ele ne permit să afirmăm că „în realitate nu sîntem niciodată singuri"; este îndepărtată astfel, încă de la început şi chiar în calitate de ipoteză, teza solipsismului. Cele mai remarcabile dintre aceste amintiri sînt acelea ale locurilor vizitate în comun. Ele oferă ocazia privilegiată de a ne reaşeza cu gîndul într-un grup sau altul. Se trece astfel treptat de la rolul de mărturie a celorlalţi în rechemarea amintirii la amintirile pe care le avem ca membri ai unui grup ; ele pretind de la noi o deplasare a punctului de vedere, lucru de care sîntem eminamente capabili. Accedem astfel la nişte evenimente reconstruite pentru noi de alţii decît noi. Ceilalţi se definesc atunci prin locul lor într-un ansamblu. Clasa de la şcoală reprezintă în acest context un loc privilegiat de deplasare a punctelor de vedere ale memoriei. În mod general, orice grup atribuie locuri. Pe acestea le păstrăm în memorie. Amintirile de călătorie erau deja, puţin mai sus, nişte surse de deplasare împreună cu (*déplacement avec*)[29].

Eseul intră în faza sa critică atacînd teza pe care o putem numi psihologizantă, reprezentată în acea vreme de Charles Blondel, conform căreia memoria individuală ar fi o condiţie necesară şi suficientă a rechemării şi a recunoaşterii amintirii. În arierplan se profilează umbra lui Bergson iar în planul apropiat, concurenţa cu istoricii pentru preeminenţa în cîmpul ştiinţelor umane în plină expansiune. Bătălia se dă aşadar chiar pe terenul fenomenului mnemonic central. Argument negativ : atunci cînd nu mai facem parte din grupul în a cărui memorie se păstra o anumită amintire, propria noastră memorie se subţiază din lipsă de sprijin exterior. Argument pozitiv : „Nu ne amintim decît cu condiţia de a ne plasa din punctul de vedere al unuia sau al mai multor grupuri şi de a ne replasa într-unul sau mai multe curente de gîndire" (*La Mémoire collective*, p. 63)[30]. Altfel spus, nimeni nu îşi aminteşte singur. Halbwachs atacă aici direct teza senzualistă a originii amintirii într-o intuiţie sensibilă conservată ca atare şi readusă la identic. O astfel de amintire nu este numai de negăsit, ea e de neconceput. Amintirile din copilărie constituie în această privinţă o referinţă excelentă. Ele se petrec în locuri marcate din punct de vedere social : grădina, casa, pivniţa etc., locuri îndrăgite de Bachelard : „Imaginea se deplasează în cadrul familiei, pentru că ea era cuprinsă încă de la început în acest cadru şi nu

[29] Vom avea prilejul puţin mai tîrziu să evocăm legătura stabilită de Halbwachs între memorie şi spaţiu. E titlul unuia din capitolele cărţii *La Mémoire collective* : „La mémoire collective et l'espace" (*op. cit.*, pp. 193–236).

[30] Se poate sublinia insistenţa noţiunilor de loc şi deplasare.

a ieşit niciodată din el" (*op. cit.*, p. 69). Şi : „Pentru copil, lumea nu e niciodată goală de fiinţe umane, de influenţe binefăcătoare sau malefice" (*op. cit.*, p. 73). Înţelegem de aici că noţiunea de cadru social încetează să fie doar o noţiune obiectivă, pentru a deveni o dimensiune inerentă travaliului amintirii. În această privinţă, amintirile adultului nu diferă de amintirile din copilărie. Ele ne fac să călătorim din grup în grup, din cadru în cadru, atît în spaţiu cît şi în timp. A recunoaşte un prieten după un portret înseamnă a ne replasa în mediile în care l-am văzut. Ceea ce se dovedeşte a fi de negăsit şi de neconceput este ideea unui „şir interior" unde ar interveni doar vreo „legătură internă sau subiectivă" (*op. cit.*, pp. 82–83) pentru a explica reapariţia amintirii ; pe scurt, trebuie să renunţăm la coeziunea amintirii, scumpă lui Dilthey (pe care Halbwachs pare să nu-l fi cunoscut) şi deci la ideea conform căreia „coerenţa amintirilor e fundamentată de unitatea internă a conştiinţei" (*op. cit.*, p. 83). Că avem impresia de a observa în noi un astfel de lucru, nu încape îndoială ; „dar sîntem aici victimele unei iluzii destul de naturale" (*ibid.*). Ea se explică prin caracterul, devenit imperceptibil, al influenţei mediului social. Vom avea ocazia să evocăm această amnezie a acţiunii sociale în capitolul despre uitare. Ne dăm seama de influenţele rivale numai atunci cînd ele se înfruntă în noi, observă Halbwachs. Însă chiar şi atunci originalitatea impresiilor sau a gîndurilor resimţite nu se explică prin spontaneitatea noastră naturală, ci prin întîlnirile în noi a unor curente care au o realitate obiectivă în afara noastră".

Punctul forte al capitolului constă astfel în denunţarea faptului că ne atribuim amintirea nouă înşine într-un mod iluzoriu, pretinzînd a fi posesorii ei originari.

Dar nu depăşeşte oare Halbwachs o linie invizibilă, şi anume cea care separă teza „nu ne amintim niciodată singuri" de teza „nu sîntem un subiect autentic de atribuire a amintirilor"? Însuşi actul de a „se replasa" într-un grup şi de a se „deplasa" din grup în grup şi, într-un mod mai general, de a adopta „punctul de vedere" al grupului, nu presupune oare o spontaneitate capabilă să se continue pe sine? În caz contrar, societatea ar fi lipsită de actori sociali[31]. Dacă, în ultimă

[31] Istoricii pe care îi vom consulta în partea a doua referitor la constituirea legăturii sociale vor restitui actorilor sociali această iniţiativă, fie în situaţii de justificare, fie în situaţii de constatare pe parcursul vieţii în „cetăţi" multiple. Dar Halbwachs trece peste obiecţia ridicată de el însuşi, conform căreia mişcările de a se plasa, a se replasa, a se deplasa sînt mişcări spontane pe care ştim şi putem să le facem. În mod paradoxal, replica opusă de Halbwachs teorici senzualiste a memoriei se întemeiază pe un acord profund cu ea în ceea ce priveşte statutul impresiei originare, al intuiţiei sensibile.

instanță, ideea spontaneității unui subiect individual al reamintirii poate fi denunțată drept o iluzie, aceasta se datorează faptului că „percepțiile noastre despre lumea exterioară se succed în ordinea însăși de succesiune a faptelor și a fenomenelor materiale. Ordinea naturii pătrunde atunci în spiritul nostru și reglează cursul stărilor sale. Cum s-ar putea să fie altfel, dacă reprezentările noastre nu sînt decît niște reflectări ale lucrurilor? «O reflectare nu se explică printr-o reflectare anterioară, ci prin lucrul pe care îl reproduce chiar în acea clipă»" (*op. cit.*, p. 85). Prin urmare, nu există decît două principii de înlănțuire a „faptelor și fenomenelor materiale" și a memoriei colective. Or, primul nu se reflectă în conștiință decît în prezent : „Intuiția sensibilă e întotdeauna în prezent" (*op. cit.*, p. 84). Rezultă, în ceea ce privește conștiința, că doar „diviziunile însele pe care le prezenta realitatea" (*op. cit.*, p. 85) reglează ordinea sensibilului, fără a se putea invoca o anumită „atracție spontană și mutuală între stările de conștiință puse astfel în relație" (*ibid.*). Într-un cuvînt, „o reflectare nu se explică printr-o reflectare anterioară, ci prin lucrul pe care îl reproducem chiar în acea clipă" (*ibid.*). Trebuie să ne întoarcem atunci înspre reprezentările colective pentru a înțelege logicile coerenței care guvernează percepția lumii. Regăsim în mod neașteptat un argument kantian folosit în favoarea structurilor societății. Și revenim la vechea folosire a noțiunii de cadru : tocmai în cadrul gîndirii colective găsim mijloacele de a evoca șirul și înlănțuirea obiectelor. Gîndirea colectivă este singura în stare să efectueze această operație.

Rămîne să explicăm cum derivă sentimentul unității eului din această gîndire colectivă. Prin intermediul conștiinței pe care o avem în fiecare clipă de a aparține în același timp unor medii diverse ; numai că această conștiință nu există decît în prezent. Singura concesie autorizată de autor este de a dota fiecare conștiință cu puterea de a se plasa din punctul de vedere al grupului și chiar de a trece de la un grup la altul. Dar concesia este repede retrasă : această ultimă atribuire constituie încă o iluzie ce rezultă dintr-o obișnuință cu presiunea socială care ne face să credem că sîntem autorii credințelor noastre : „Astfel, majoritatea influențelor sociale cărora ne supunem cel mai frecvent ne rămîn ascunse" (*op. cit.*, p. 90). Această lipsă a apercepției constituie principala sursă de iluzie. Atunci cînd niște influențe sociale se opun și cînd această opoziție însăși rămîne neobservată, ne închipuim că actul nostru e independent de toate influențele deoarece nu depinde în mod exclusiv de nici una : „Nu observăm că el rezultă în realitate din ansamblul lor și că e întotdeauna dominat de legea cauzalității" (*op. cit.*, p. 95).

Să fie oare acesta ultimul cuvînt al studiului, de altfel remarcabil, care sfîrşeşte prin a încremeni într-un dogmatism surprinzător? Nu cred. Punctul de plecare al oricărei analize nu poate fi abolit de concluzia sa : amprenta socialului a fost căutată şi găsită iniţial în actul personal al reamintirii. Or, acest act al reamintirii este de fiecare dată al nostru. Faptul de a-l crede, a-l atesta, nu poate fi denunţat ca o iluzie radicală. Atunci cînd îl critică şi îl contestă, Halbwachs însuşi crede că o poate face din punctul de vedere al legăturii sociale. La drept vorbind, găsim chiar în textul lui Halbwachs resursele unei critici ce poate fi întoarsă împotriva lui. E vorba de utilizarea aproape leibniziană a ideii de punct de vedere, de perspectivă : „În rest, spune autorul, dacă forţa şi durata memoriei colective provin din faptul că are drept suport un ansamblu de oameni, cei ce îşi amintesc în calitate de membri ai grupului sînt totuşi indivizii. Vom spune bucuros că fiecare memorie individuală reprezintă un punct de vedere asupra memoriei colective, că acest punct de vedere se schimbă după locul pe care îl ocup în ea şi că acest loc însuşi se schimbă după relaţiile întreţinute de mine cu alte medii" (*op. cit.*, pp. 94-95. Tocmai utilizarea de către Halbwachs a noţiunilor de loc şi de schimbare provoacă eşecul utilizării aproape kantiene a ideii de cadru ce se impune în mod unilateral fiecărei conştiinţe[32].

III. TREI SUBIECTE ALE ATRIBUIRII AMINTIRII : EU, COLECTIVELE, CEI APROPIAŢI

Cele două serii de discuţii precedente sugerează aceeaşi concluzie negativă : sociologia memoriei colective şi fenomenologia memoriei individuale nu reuşesc, nici una, nici cealaltă, să derive, din poziţia puternică pe care o deţin, legitimitatea aparentă a tezei adverse : coerenţa stărilor de conştiinţă ale eului individual pe de o parte, capacitatea entităţilor colective de a conserva şi rechema amintirile comune, de

[32] În final, poziţia lui Maurice Halbwachs e slăbită de recursul său la o teorie senzualistă a intuiţiei sensibile. Un astfel de recurs va deveni mai dificil după cotitura lingvistică şi mai ales după cotitura pragmatică ce au loc în epistemologia istorici. Dar această dublă cotitură se poate produce deja în planul memoriei. Am spus că a-ţi aminti înseamnă a face ceva : a declara că ai văzut, făcut, dobîndit una sau alta. Iar acest „a face memorie" se înscrie într-o reţea de explorare practică a lumii, de iniţiativă corporală şi mentală care fac din noi nişte subiecţi ce acţioncază. Amintirea revine atunci într-un prezent mai bogat decît acela al intuiţiei sensibile, într-un prezent al iniţiativei. Capitolul precedent, consacrat exerciţiului memoriei, autorizează o recitire a fenomenelor mnemonice dintr-un punct de vedere pragmatic, înainte ca operaţiunea istorică însăşi să fie reaşezată în cîmpul unei teorii a acţiunii.

cealaltă parte. Mai mult chiar, tentativele de derivare nu sînt simetrice : din această cauză nu există aparent niște zone de întîlnire între o derivare fenomenologică a memoriei colective și o derivare sociologică a memoriei individuale.

Îmi propun, la sfîrșitul acestei cercetări asupra unei aporii majore a problematicii memoriei, să explorez resursele de complementaritate ale celor două abordări antagonice, resurse ascunse pe de o parte de prejudecata idealistă a fenomenologiei husserliene (cel puțin în partea publicată a operei), pe de alta de prejudecata pozitivistă a sociologiei în perioada de glorie a tinereții sale. Voi căuta mai întîi să identific acea zonă a limbajului unde cele două discursuri se pot intersecta.

Limbajul obișnuit, prelucrat cu ajutorul instrumentelor unei semantici și ale unei pragmatici a discursului, ne oferă aici un ajutor prețios, cu noțiunea de atribuire a operațiilor psihice. Printre trăsăturile pe care le-am notat la începutul analizelor noastre figurează folosirea în plan gramatical a posesivelor de tipul „meu", „al meu" și restul formelor de singular și de plural. În această privință, aserțiunea posesiunii propriei amintiri constituie, în practica limbajului, un model al caracterului-de-a-fi-al-meu (*miennetė*) pentru toate fenomenele psihice. Textul *Confesiunilor* e presărat cu acești indici de apropriere, pe care retorica confesiunii îi încuraja. Grație supleței limbii engleze, John Locke a început să teoretizeze operația, introducînd expresia *appropriate*, precum și o serie de jocuri semantice în jurul cuvîntului *own* luat în forma sa pronominală sau verbală. Locke notează că limbajul juridic introduce prin caracterul său *forensic* o anumită distanță între proprietatea însușită și posesor. Or, această expresie poate fi asociată unei pluralități de posesori (*my own self* etc.) și chiar lui *self* nominalizat : *the self*. De altfel, expresiei *appropriate* i se alătură expresiile *impute, accountable* (a lua în seama sa, a pune în seama altuia). De fapt, pe această bază s-a edificat o teorie juridică a lui *ascription*, care contribuie la elucidarea conceptelor de imputare și responsabilitate[33]. Dar folosirea termenului „apropriere" într-un context juridic nu trebuie să-l amputeze de dimensiunea sa semantică. În *Soi-même comme un autre* am încercat să redau apropierii o parte din această valoare, atunci cînd am vorbit despre raportul dintre acțiune și agentul său[34]. Propun aici continuarea acestei deschideri,

[33] H. L. Hart, „The ascription of responsibility and rights", în *Proceedings of the Aristotelian Society*, nr. 49, 1948, pp. 171-194. Substantivul *ascription* și verbul *to ascribe* au fost construite la jumătatea drumului, între „a descrie" și „a prescrie", pentru a desemna în mod specific atribuirea a ceva cuiva.

[34] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, al patrulea studiu.

extinzînd-o asupra amintirii, atît sub forma pasivă a prezenței în spirit a amintirii, cît și sub forma activă a căutării amintirii. Tocmai aceste operații, incluzînd *pathos* și *praxis*, constituie obiectul unei atribuiri, al unei aproprieri, al unei interpretări, al unei puneri pe seama cuiva, pe scurt, al unei *ascription*. O astfel de extindere a ideii de apropriere de la o teorie a acțiunii la o teorie a memoriei devine posibilă printr-o teză generală referitoare la totalitatea cîmpului psihic, teză pe care mi-a inspirat-o lucrarea lui P. F. Strawson *Individuals*[35]. Printre tezele dezvoltate de Strawson cu privire la raporturile generale între predicatele practice în special și predicatele psihice în general, există una care ne privește direct : aceste predicate se caracterizează prin faptul că atunci cînd sînt atribuite sinelui, pot fi atribuite și altcuiva decît sinele. O astfel de mobilitate a atribuirii implică trei propuneri distincte : 1) ca atribuirea să poată fi suspendată sau operată, 2) ca aceste predicate să păstreze același sens în două situații de atribuire distincte, 3) ca această atribuire multiplă să păstreze disimetria între atribuirea către sine și atribuirea către altul (*self-ascribable/other-ascribable*).

Conform primei presupoziții, atribuirea compensează oarecum operațiunea inversă constînd în a menține în suspensie atribuirea către cineva, în unicul scop de a da un conținut descriptiv stabil predicatelor psihice care sînt puse astfel în rezervă de atribuire. E de fapt ceea ce am făcut fără a o spune, atunci cînd, în cele două capitole precedente, am considerat amintirea ca un fel de imagine și reamintirea ca o întreprindere de căutare încununată sau nu de recunoaștere. Vorbind despre *eikōn*, Platon nu se întreabă cui îi „soseşte" amintirea iar Aristotel, analizînd operația de reamintire, nu își pune întrebări cu privire la operatorul căutării. Propria noastră cercetare referitoare la raporturile dintre remerorare, memorare și comemorare a stat sub semnul abținerii de la atribuire. În această privință, memoria reprezintă un caz particular și un caz singular deopotrivă. Un caz particular, în măsura în care fenomenele mnemonice sînt niște fenomene psihice printre altele : se vorbește de ele ca despre afecțiuni și acțiuni ; în această calitate, ele sînt atribuite cuiva, fiecăruia, iar sensul poate fi înțeles în afara oricărei

[35] P. F. Strawson, *Individuals*, Londra, Methuen and Co., 1959 ; trad. fr., *Les Individus*, Paris, Éd. du Seuil, 1973. Examinez teza generală în primul studiu din *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, pp. 39-54, în cadrul unei teorii generale a „referinței identificante" (cum recunoaștem că un individ nu e un altul?). O aplic și o precizez în planul teoriei acțiunii în cel de al patrulea studiu, „Les apories de l'ascription" (*ibid.*, p. 118 *sq.*). Reiau aici această ultimă analiză pentru a o aplica la fenomenele mnemonice.

atribuiri explicite. Sub această formă intră şi ele în acel *thesaurus* al semnificaţiilor psihice explorat de literatură, cînd la persoana a treia a romanului în el/ea, cînd la persoana întîi a autobiografiei („mult timp m-am culcat devreme") şi chiar la persoana a doua a invocării sau a implorării („Doamne, aminteşte-ţi de noi"). Acelaşi suspans al atribuirii constituie condiţia atribuirii fenomenelor psihice unor personaje fictive. Această aptitudine a predicatelor psihice de a fi înţelese în ele însele cu suspendarea oricărei atribuiri explicite constituie ceea ce se poate numi „Psihicul", desemnat în engleză prin *Mind*: psihicul, *Mind*, reprezintă repertoriul predicatelor psihice disponibile într-o cultură dată[36]. Acestea fiind spuse, cazul fenomenelor mnemonice este singular în mai multe privinţe. Mai întîi, atribuirea aderă atît de strîns la afecţiunea constitutivă a prezenţei amintirii şi la acţiunea spiritului pentru a o regăsi, încît suspansul atribuirii pare mai ales abstract. Forma pronominală a verbelor de memorie dovedeşte această aderenţă care face ca a-şi aminti de ceva să însemne a-şi aminti de sine. Iată motivul pentru care distanţarea internă, marcată de diferenţa între verbul „a-şi aminti" şi substantivul „amintire" (o amintire, nişte amintiri) poate rămîne neobservată, mergînd pînă la a nu fi remarcată. Aderenţa atribuirii la identificarea şi numirea fenomenelor mnemonice explică fără îndoială uşurinţa cu care gînditorii tradiţiei privirii interioare au putut atribui memoria direct sferei sinelui[37]. Putem deci caracteriza şcoala privirii interioare printr-un refuz al distanţării datorită căreia, pentru a folosi vocabularul lui Husserl, poate fi distinsă noema, „ce"-ul amintit, de noeză, actul de a-şi aminti, reflectat în „cine"-le său. Astfel, caracterul-de-a-fi-a-mea (*mienneté*) a putut fi desemnat drept prima trăsătură distinctivă a memoriei personale. Această aderenţă tenace a lui „cine" la „ce" face extrem de dificil transferul amintirii de la o conştiinţă la alta[38]. Totuşi, suspansul atribuirii este cel care face posibil fenomenul de atribuire multiplă, ce consituie

---

[36] Am pus la încercare această teorie a atribuirii în discuţia mea cu Jean-Pierre Changeux, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998, pp. 141–150.

[37] Concepţia atribuirii către sine a actelor de memorie pe care o propunem aici găseşte un sprijin preţios în analiza actului de limbaj constînd în autodesemnarea martorului, acesta din urmă atestîndu-şi propria angajare în actul de a depune mărturie (cf. mai jos, partea a doua, cap. I).

[38] Această pregnanţă a atribuirii în cazul memoriei explică deplasarea, la Husserl, a vocabularului intenţionalităţii care, din intenţionalitate *ad extra*, ca în percepţie, devine intenţionalitate *ad intra*, intenţionalitate longitudinală, proprie parcursului memoriei pe axa temporalităţii. Această intenţionalitate longitudinală este însăşi conştiinţa internă a timpului.

a doua presupoziție evidențiată de P. F. Strawson : dacă un fenomen este *self–ascribable*, el trebuie să fie totodată *other–ascribable*. Acesta e modul de a ne exprima în limbajul obișnuit și la un nivel reflexiv mai avansat. Astfel, atribuirea către altul nu este supra–adăugată ci coextensivă atribuirii către sine. Nu se poate face una fără cealaltă. Ceea ce Husserl numește *Paarung*, „cuplare" ce acționează în percepția altuia, reprezintă operația tăcută care, în plan antepredicativ, face posibil ceea ce semantica lingvistică numește *other–ascribable*, atribuirea altcuiva. Numită în alte contexte *Einfühlung*, imaginația afectivă prin care ne proiectăm în viața altuia nu este o operație diferită de *Paarung* din planul perceptiv, nici de atribuirea altcuiva în planul limbajului.

Rămîne a treia presupoziție : disimetria între atribuirea către sine și atribuirea către altul, chiar în sînul atribuirii multiple. Această disimetrie se referă la modalitățile „îndeplinirii" — sau confirmării — atribuirii. În cazul străinului, confirmarea — acesta este numele său — rămîne conjuncturală ; ea se întemeiază pe comprehensiunea și interpretarea expresiilor verbale și nonverbale în planul comportamentului celuilalt. Aceste operații indirecte țin de ceea ce Carlo Ginzburg va numi mai departe „metoda indiciară"[39] : ea e călăuzită de imaginația afectivă — de *Einfühlund* — care ne situează lîngă experiența vie a celuilalt, în modul numit de Husserl „aprezentare", mod ce nu poate fi egal cu un „a re -trăi" efectiv. În cazul atribuirii către sine, „îndeplinirea" — acesta este numele său — e directă, imediată, sigură ; ea pune pe actele mele amprenta unei posesii, a unei *mienneté* fără nici o distanță ; o aderență pretematică, prediscursivă, antepredicativă e implicată într-o măsură atît de mare în judecata de atribuire, încît face să dispară distanța între sine și amintirile sale și îndreptățește tezele școlii privirii interioare. Într-adevăr, judecata de atribuire nu devine explicită decît atunci cînd este replica, în plan reflexiv, a suspendării atribuirii spontane către sine a fenomenelor mnemonice ; or, această abstragere nu e arbitrară : ea e constitutivă pentru momentul lingvistic al memoriei, așa cum a fost el promovat de practica limbajului cotidian și tot ea ne permite să numim și să descriem în mod distinct mentalul, *Mind* ca atare. Astfel încît această distanțare subtilă justifică însăși folosirea termenului de „îndeplinire" ce ține de o teorie generală a semificației. Și tocmai prin aceste trăsături, „îndeplinirea" semnificației „atribuibile

[39] Carlo Ginzburg, „Traces. Racines d'un paradigme indiciaire", în *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, trad. fr., Paris, Flammarion, coll. „Nouvelle Bibliothèque scientifique", 1989, pp. 139–180 (ed. originală : *Miti, Emblemi, Spie*, Torino, Einaudi, 1986).

sinelui" se deosebeşte de „aprezentarea" caracteristică semnificaţiei „atribuibile altcuiva". Ea nu e conjuncturală, indirectă, ci sigură, directă. O eroare poate fi remarcată ulterior, în conjunctura ce-l priveşte pe altul iar o iluzie, în atribuirea către sine. Luate în acest sens, eroarea şi iluzia ţin de nişte proceduri corective, disimetrice ele însele, la fel ca modalităţile judecăţii de atribuire, aşteptarea unei verificări disimetrice conferind de fiecare dată atribuirii o semnificaţie diferită : *self–ascribable* pe de oparte, *other–ascribable* pe de alta. În această privinţă, consideraţiile lui Husserl din a cincea *Meditaţie* cu privire la disimetria în îndeplinire şi consideraţiile ce ţin de o teorie a atribuirii multiple a predicatelor psihice se acoperă perfect.

Este adevărat că recunoaşterea acestei disimetrii în însăşi inima atribuirii către cineva a fenomenelor mnemonice pare a ne arunca din nou în voia valurilor. Spectrul discordanţei între memoria tradiţională şi memoria colectivă nu revine oare la suprafaţă în momentul cînd credeam că am ajuns la liman? Nu se întîmplă aşa dacă nu separăm această a treia presupoziţie de cele două precedente : disimetria este o trăsătură adiţională a capacităţii de atribuire multiplă, care presupune suspansul atribuirii ce permite descrierea fenomenelor mnemonice ca orice alte fenomene psihice în afara atribuirii către cineva. Problema celor două memorii nu e abolită. Ea e încadrată. Trăsătura distinctivă a atribuirii către sine este apropriere sub semnul lui *miennete*, al lui *my own*. Forma lingvistică apropriată este autodesemnarea care îmbracă în cazul acţiunii forma specifică a interpretării. Dar am văzut împreună cu Locke că se poate vorbi de interpretare pretutindeni unde există *self* şi *consciousness*. Pe o astfel de bază lărgită putem considera apropriere ca modalitatea *self–ascribable* a atribuirii. Iar această capacitate de a se desemna pe sine însuşi drept posesorul propriilor amintiri conduce, prin intermediul lui *Paarung*, al lui *Einfühlung*, al lui *other–ascribable*, la a atribui altuia şi mie însumi aceleaşi fenomene mnemonice.

Pe fondul acestor presupoziţii în lanţ cu privire la noţiunea de atribuire cuiva a fenomenelor psihice în general şi a fenomenelor mnemonice în particular se poate încerca o apropiere între teza fenomenologică şi teza sociologică.

O fenomenologie a memoriei, mai puţin tributară faţă de ceea ce îndrăznesc să numesc o prejudecată idealistă, poate primi de la concurenţa cu sociologia memoriei imboldul de a se desfăşura în direcţia unei fenomenologii directe aplicate realităţii sociale, în care se înscrie participarea unor subiecţi capabili să se desemneze ei înşişi ca fiind, la diferite grade de conştiinţă reflexivă, autorii actelor lor. Aceste dezvoltări

sînt încurajate de existența unor trăsături ale exercițiului memoriei ce poartă amprenta celuilalt. În sfera sa declarativă, memoria intră în zona limbajului : amintirea spusă, pronunțată e deja un fel de discurs pe care subiectul și-l ține sieși. Or, acest discurs este pronunțat în limba comună, în limba maternă cel mai adesea, despre care trebuie spus că e limba celorlalți. Iar această înălțare a amintirii la cuvînt nu e lipsită de dificultăți. Se cuvine să reamintim aici experiențele traumatizante evocate mai sus referitor la memoria împiedicată. Anihilarea unor obstacole din calea rememorării, care fac din memorie un travaliu, poate fi favorizată de intervenția unui terț, inclusiv a psihanalistului. Se poate spune că acesta din urmă „autorizează" pacientul să-și amintească, după expresia Mariei Balmary. Autorizarea, pe care Locke ar numi-o *forensic*, se articulează pe travaliul memoriei pacientului — numit mai corect psihanalizatul (*analysant*) — ce se îndeletnicește cu transpunerea în limbaj a simptomelor, fantasmelor, viselor etc., în vederea reconstruirii unui lanț mnemonic comprehensibil și acceptabil în proprii săi ochi. Adusă astfel pe calea oralității, rememorarea e așezată totodată pe calea povestirii, a cărei structură publică este evidentă. Pe această linie de dezvoltare vom întîlni încă de la începutul părții a doua procedurile mărturiei pronunțate în fața unui terț, primită de el și eventual depusă într-o arhivă.

Această intrare a memoriei în sfera publică este la fel de remarcabilă și în cazul fenomenelor de identificare întîlnite de noi sub un nume apropiat de acela al memoriei împiedicate, și anume memoria manipulată : comparația cu celălalt ne-a apărut atunci a fi o sursă majoră de nesiguranță personală. Chiar înainte de a lua în considerare motivele fragilității legate de confruntarea cu celălalt, ar trebui acordată atenția cuvenită gestului de a da un nume celui ce vine pe lume. Fiecare dintre noi poartă un nume pe care nu și l-a dat el însuși, ci l-a primit de la altcineva : în cultura noastră, un patronim ce mă situează pe o linie de filiație, un prenume ce mă distinge printre frați. Acest cuvînt al altuia, depus pe o întreagă viață cu prețul unor dificultăți și conflicte pe care le cunoaștem, conferă un sprijin lingvistic, o turnură hotărît autoreferențială, tuturor operațiilor de apropriere personală ce gravitează în jurul nucleului mnemonic.

Dar fenomenologia a putut pătrunde în cîmpul închis al sociologiei numai constituindu-se direct ca fenomenologie a realității sociale. Aceste dezvoltări au găsit un suport puternic în ultima mare operă a lui Husserl, *Criza științelor europene*, unde atenția se îndreaptă spre aspectele antepredicative ale „lumii vieții", care nu e nicidecum echiva-

lentă cu o condiție solitară, solipsistă, ci ia din capul locului o formă comunitară. Această extindere a fenomenologiei la sfera socială a dat naștere remarcabilei opere a lui Alfred Schutz[40]. Autorul nu întîrzie asupra etapelor laborioase ale percepției celuilalt după modelul *Meditației* a cincea. Experiența celuilalt reprezintă pentru el un dat la fel de originar ca experiența de sine. Imediatitatea sa e mai puțin a unei evidențe cognitive, cît a unei credințe practice. Credem în existența celuilalt pentru că acționăm cu el și asupra lui și sîntem afectați de acțiunea sa. Astfel, fenomenologia lumii sociale pătrunde de-a dreptul în regimul lui a trăi împreună, unde subiecții care acționează și suferă sînt încă de la început membrii unei comunități sau ai unei colectivități. Fenomenologia apartenenței e invitată să-și aibă conceptualitatea proprie fără grija derivării, pornind de la un pol egologic. Această fenomenologie se lasă bucuros asociată cu o sociologie comprehensivă cum e aceea a lui Max Weber, pentru care „orientarea spre celălalt" constituie o structură originară a acțiunii sociale[41]. Și, într-o etapă ulterioară, cu o filosofie politică de tipul celei a Hannei Arendt pentru care pluralitatea constituie un dat primitiv al filosofiei practice. Una dintre dezvoltările acestei fenomenologii a realității sociale privește direct fenomenologia memoriei în planul realității sociale : ea se adresează fenomenului transgenerațional ce se înscrie în zona de mijloc pe care o vom evoca la sfîrșit[42]. Alfred Schutz consacră un studiu important[43] înlănțuirii pe care o constituie împreună domnia contemporanilor, a predecesorilor și a succesorilor. Domnia contemporanilor formează pivotul : ea exprimă „simultaneitatea sau evasi-simultaneitatea conștiinței de sine a celuilalt cu a mea" ; sub aspectul său trăit, ea e marcată de fenomenul „a îmbătrîni împreună", care pune în sinergie două durate aflate în desfășurare. Un

[40] Cf. A. Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena, Springer, 1932, 1960 ; trad. engl., *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Northwestern University Press, 1967. Vezi de asemenea, de același autor, *Collected Papers*, 3 vol., Haga, Nijhoff, 1962-1966 ; și *The Structure of the Life World*, Londra, Heinemann, 1974.

[41] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschft*, Tübingen, Mohr, trad. fr. sub direcția lui J. Chavy și E. de Dampierre, *Économie et Société. Concepts fondamentaux de la théorie sociologique*, Paris, Plon, 1971 ; vezi § 1 și 2

[42] În *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, pp. 198-211, tratez despre „șirul generațiilor" în cadrul conectorilor care asigură tranziția între timpul fenomenologic și timpul terț al istoriei, între timpul mortal și timpul public. Simpla „înlocuire" a generațiilor constituie un fenomen aparținînd biologiei umane. În schimb, sociologia aprehensivă a lui Dilthey și Mannheim extrage trăsăturile calitative ale fenomenului de „șir" (*Folge*) din „legătura generațională".

[43] *The Phenomenology of the Social World*, *op. cit.*, cap. 4, pp. 139-214.

flux temporal însoțește un altul, atîta timp cît ele durează împreună. Experiența lumii, împărțită între mai mulți, se întemeiază pe o comunitate de timp și de spațiu. Originalitatea acestei fenomenologii a memoriei împărtășite rezidă în principal în etajarea gradelor de personalizare și, invers, de anonimat, între polii unui „noi" autentic și polul lui „se", al lui „ei, ceilalți". Aceste trăsături remarcabile ale lui a trăi împreună lumile predecesorilor și ale succesorilor, descifrate mai întîi în fenomenul contemporaneității, sînt extinse în cele două direcții, a trecutului și a viitorului, a memoriei și a așteptării.

Așa cum tocmai am arătat, extinderea fenomenologiei la sfera socială a făcut-o să se învecineze cu sociologia. Or, în anumite orientări contemporane ale sale, aceasta din urmă a făcut în direcția fenomenologiei o mișcare paralelă cu aceea făcută de fenomenologie în direcția sociologiei. Mă voi mărgini aici la cîteva scurte observații, în măsura în care aceste evoluții au marcat efectele ce ne interesează în cîmpul istoriografiei. Voi face trei observații preliminare. În primul rînd, dezvoltările despre care voi trata în partea a doua a acestei lucrări au fost cele mai remarcabile în cîmpul unei teorii a acțiunii. Ca și Bernard Lepetit[44], pun accentul pe formarea legăturii sociale în cadrul relațiilor de intracțiune și pe formarea identităților clădite pe această bază. Inițiativele și constrîngerile își dezvoltă aici dialecticile lor respective. Ne vom distanța astfel de o fenomenologie prea strict marcată de fenomenele perceptive și în general cognitive. Vom asocia în mod regulat fenomenele de reprezentare — printre care fenomenele mnemonice — cu practicile sociale. În al doilea rînd, problemele puse de sociologia memoriei colective sînt reformulate de istorici referitor la dimensiunea temporală a fenomenelor sociale : îngrămădirea duratelor lungi, medii și scurte la F. Braudel și istoricii școlii *Analelor*, precum și considerațiile asupra raporturilor dintre structură, conjunctură și eveniment țin de această reluare de către istorici a problemelor întîlnite de sociologi la nivelul memoriei colective. Discuția va fi astfel transferată la granița dintre memoria colectivă și istorie. În sfîrșit, ultima observație, luarea în considerare de către istoric a jocurilor scărilor va prilejui o redistribuire a fenomenelor mnemonice între treptele microistoriei și macroistoriei[45]. În această privință, istoria va oferi niște scheme de mediație între polii extremi ai memoriei individuale și colective.

[44] Bernard Lepetit (dir.), *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, coll. „L'Évolution de l'histoire", 1995.

[45] Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience*, Paris, EHESS–Gallimard–Seuil, 1996.

Mi-ar place să închei acest capitol şi această primă parte cu o sugestie. Nu cumva există între cei doi poli ai memoriei individuale şi ai memoriei colective un plan intermediar de referinţă unde se operează în mod concret schimburile între memoria vie a persoanelor individuale şi memoria publică a comunităţilor cărora le aparţinem? Acest plan este acela al relaţiilor cu cei ce ne sînt apropiaţi şi cărora sîntem îndreptăţiţi să le atribuim o memorie de un gen distinct. Cei apropiaţi nouă, acei oameni care contează pentru noi şi pentru care contăm la rîndul nostru, sînt situaţi pe o gamă de variaţie a distanţelor în raportul dintre sine şi ceilalţi. Variaţie a distanţei, dar şi variaţie în modalităţile active şi pasive ale jocurilor de distanţare şi de apropiere care fac din proximitate un raport dinamic aflat permanent în mişcare : a deveni apropiat, a se simţi apropiat. Proximitatea ar fi astfel replica prieteniei, a acelei *philia* celebrată de antici, la jumătatea drumului între individul solitar şi cetăţeanul definit prin contribuţia sa la *politeia*, la viaţa şi la acţiunea *polis*-ului. La fel, cei apropiaţi se află la jumătatea drumului între sine şi „se" impersonal, spre care deviază relaţiile de contemporaneitate descrise de Alfred Schutz. Cei apropiaţi sînt un fel de alţii învecinaţi, de alţii privilegiaţi.

Pe ce traseu de atribuire a memoriei se situează cei ce ne sînt apropiaţi? Legătura cu cei apropiaţi taie transversal şi electiv atît raporturile de filiaţie şi de conjugalitate, cît şi raporturile sociale dispersate conform multiplelor forme de apartenenţă[46] sau respectivelor ordine de mărime[47]. În ce sens contează ei pentru mine din punct de vedere al memoriei împărtăşite? Ei adaugă contemporaneităţii lui „a înainta împreună în vîrstă" o notă specială care atinge cele două „evenimente" ce limitează o viaţă umană, naşterea şi moartea. Prima se sustrage memoriei mele, cea de a doua îmi barează proiectele. Iar ambele interesează societatea numai cu titlu de stare civilă şi din punctul de vedere demografic al înlocuirii generaţiilor. Dar ambele au fost sau vor fi importante pentru cei ce îmi sînt apropiaţi. Unii îmi vor deplînge moartea. Însă înainte de aceasta, unii se vor fi bucurat de naşterea mea şi vor fi celebrat cu acel prilej miracolul natalităţii[48], precum şi donaţia

---

[46] Jean-Marc Ferry, *Les Puissance de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, t. II, *Les Ordres de la reconnaissance*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

[47] Luc Boltanski şi Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

[48] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958 ; trad. fr., *Condition de l'homme moderne*, prefaţă de Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 278.

numelui sub care urma să mă desemnez eu însumi de-a lungul întregii mele vieți. Iar în timpul dintre naștere și moarte, cei apropiați sînt aceia care îmi aprobă existența și cărora le aprob existența, în reciprocitatea și egalitatea respectului. Aprobarea mutuală exprimă împărtășirea afirmării de către fiecare a puterilor și non–puterilor sale, pe care în *Soi-même comme un autre* o numesc atestare. Aștept de la apropiații mei să aprobe ceea ce atest : că pot să vorbesc, să acționez, să-mi imput mie însumi responsabilitatea acțiunilor mele. Și aici, maestrul este Augustin. Citesc în Cartea a doua a *Confesiunilor* : „Aștept această comportare de la sufletul frățesc (*animus* [...] *fraternus*), nu de la cel străin, nu de la «fiii unei alte rase a căror gură a proferat vanitatea și a căror linie este una a nedreptății», ci de la sufletul frățesc care, aprobîndu-mă (*qui cum approbat me*), se bucură pentru mine și, dezaprobîndu-mă, se întristează pentru mine ; așa încît, fie că mă aprobă sau mă dezaprobă, mă iubește. Mă voi dezvălui (*indicabo me*) unor oameni ca aceștia" (*Confesiuni*, X, IV, 5–6). La rîndul meu, includ printre apropiații mei pe cei ce îmi dezaprobă acțiunile, însă nu existența.

Prin urmare, trebuie să intrăm în cîmpul istoriei nu numai cu ipoteza polarității între memoria individuală și memoria colectivă, ci și cu aceea a unei triple atribuiri a memoriei : sinelui, celor apropiați, celorlalți.

II

ISTORIE

EPISTEMOLOGIE

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„Iată prezentarea căutării (*historiē*) lui Herodot din Thourioi — pentru ca pe de o parte evenimentele produse de oameni să nu fie șterse de timp și pe de altă parte pentru ca acțiunile mari și minunate, înfăptuite fie de greci, fie de barbari, să nu-și piardă faima, căutare îndeosebi a cauzei pentru care ei s-au războit. La rândul lor, savanții [*logioi*] spun că fenicienii au fost cauza conflictului..."[1]

A doua parte a acestei lucrări este consacrată epistemologiei cunoașterii istorice. Voi prezenta aici situația acestei etape a cercetării mele și principalele sale articulații.

Pe de o parte, consider fenomenologia memoriei ca fiind terminată, sub rezerva variațiilor culturale pe care cunoașterea istorică integrată memoriei individuale și colective le poate induce în înțelegerea sinelui la nivelul mnemonic. Va trebui să luăm în seamă, la momentul potrivit, combinația subtilă între trăsăturile memoriei, pe care le putem numi transistorice și expresiile sale variabile în cursul istoriei. Va fi una din temele hermeneuticii condiției istorice (partea a treia, capitolul 2). Va trebui ca mai înainte istoria să fi atins statura deplină a autonomiei sale ca știință umană, conform dorinței care orientează această parte mediană a lucrării mele. Se va pune atunci, în planul unei reflecții de gradul doi, problema limitelor interne ale unui proiect filosofic rămas cel mai adesea tacit, care va fi nu numai acela al unei autonomii epistemologice a științei istorice, dar și acela al unei automulțumiri a cunoașterii de sine a istoriei înseși, conform expresiei îndrăgite care a generat nașterea și apologia școlii istorice germane. În cadrul unei astfel de reflecții

[1] Hérodote, *Histoires*, în *L'Histoire d'Homère à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire*, texte reunite și comentate de François Hartog, traduse de Michel Casewitz, Paris, Éd. du Seuil, 1999, p. 45. Herodot : „tatăl istoriei" (Cicero) sau „tatăl minciunii" (Plutarh)?

asupra limitelor ce țin de o filosofie critică a istoriei, poate fi dusă la bun sfîrșit confruntarea între ambiția de adevăr a istoriei[2] și ambiția de veracitate sau, cum vom spune noi, de fidelitate a memoriei (partea a treia, capitolul 1). Pînă atunci, statutul istoriei în raport cu memoria va fi ținut în suspensie fără a ne fi interzis să notăm totuși pe parcurs reapariția aporiilor memoriei sub dublul ei aspect cognitiv și pragmatic, îndeosebi aporia reprezentării unui lucru absent întîmplat anterior și aporia uzurilor și abuzurilor la care se pretează memoria ca activitate exercitată, ca pratică. Dar această reîntoarcere încăpățînată a aporiilor memoriei în inima cunoașterii istorice nu poate înlocui o rezolvare a problemei raporturilor dintre cunoașterea și practica istoriei și experiența memoriei vii, chiar dacă soluția propusă ar păstra trăsăturile ultime ale indeciziei ; în plus, aceste trăsături vor trebui cucerite cu greu pe cîmpul de luptă al unei reflecții la limită.

Cert este că autonomia cunoașterii istorice față de fenomenul mnemonic rămîne presupoziția majoră a unei epistemologii coerente a istoriei ca disciplină științifică și literară. Aceasta e cel puțin presupoziția asumată în partea mediană a lucrării noastre.

Am adoptat expresia „operație istorică" pentru a defini cîmpul parcurs de analiza epistemologică ce urmează. O datorez lui Michel de Certeau și contribuției sale la marele proiect al lui Pierre Nora și Jacques Le Goff, cu titlu programatic : *Faire de l'histoire* (*A face istorie*)[3]. Adopt în liniile sale mari structura triadică a eseului lui Michel de Certeau, cu riscul de a-i da conținuturi diferite în punctele mai importante. Am pus la încercare această tripartiție, în același timp clară și performantă, într-o lucrare de etapă comandată de Institutul internațio-

[2] François Dosse propune în lucrarea sa *L'Histoire* (Paris, A. Colin, 2000) o suită de șase parcursuri care jalonează istoria istoriei. Primul prezintă „istoricul, un maestru al adevărului" (pp. 8–29). Problematica adevărului începe nu atît cu Herodot, primul *histor*, cît cu Thucidide și al său „cult al adevărului" (p. 13). Ea e continuată cu naștere și înfrîngerea erudiției. Atinge o culme cu școala metodică a lui C. Seignobos, înainte ca F. Braudel să-i impună forma structurală care va fi cercetată sub numele de „criza cauzalismului" la sfîrșitul celui de al doilea parcurs al lucrării lui F. Dosse (cf. mai jos, p. 233, nota 4).

[3] Într-o primă ediție parțială, cea a ediției realizate sub direcția lui Le Goff și Nora (Jacques Le Goff și Pierre Nora [...], *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque des histoires", 1974), Michel de Certeau propune expresia „operație istorică". În versiunea completă a lucrării *L'Écriture de l'histoire* (Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque des histoires", 1975), el adoptă definitiv expresia „operație istoriografică".

[4] P. Ricœur, „Philosophies critiques de l'histoire : recherche, explication, écriture", în Guttorn Fløistad (dir.), *Philosophical Problems Today, t. I*, Dordrecht–Boston–Londra, Kluwer Academic Publishers, Institut international de philosophie, 1994, pp. 139–201.

nal de filosofie[4]. Păstrînd în minte acest dublu patronaj, numesc fază documentară faza care se desfăşoară de la declaraţia martorilor oculari pînă la constituirea arhivelor şi îşi fixează ca program epistemologic stabilirea probei documentare (capitolul 1). Numesc apoi fază explicativă/comprehensivă faza referitoare la utilizările multiple ale conectorului „pentru că" răspunzător la întrebarea „de ce?" : de ce s-au petrecut lucrurile aşa şi nu altfel? Numele dublu explicaţie/comprehensiune dovedeşte îndeajuns refuzul opoziţiei între explicaţie şi comprehensiune, care ne-a împiedicat adesea să surprindem tratarea lui „pentru că" istoric în toată amploarea ei (capitolul 2). În sfîrşit, numesc fază reprezentativă transpunerea în formă literară sau scripturală a discursului adus la cunoştinţa cititorilor de istorie. Dacă miza epistemologică majoră se joacă în faza de explicaţie/comprehensiune, ea nu se epuizează în această fază, în măsura în care intenţia istoricului, şi anume aceea de a reprezenta trecutul aşa cum s-a produs — indiferent de sensul atribuit lui „aşa cum" —, se declară pe deplin în faza scripturală. Mai mult, în această a treia fază aporiile memoriei revin în forţă în avanscenă, aporia reprezentării unui lucru absent survenit anterior şi aceea a unei practici destinate reamintirii active a trecutului pe care istoria îl ridică la rangul unei reconstrucţii (capitolul 3).

Vom devolta la începutul fiecăruia din cele trei capitole ale părţii a doua programul propriu fiecăreia dintre aceste faze. Ne vom mărgini să precizăm aici modul de articulare al acestui mare ternar istoric.

Am propus cuvîntul „fază" pentru a caracteriza cele trei faze ale operaţiei istoriografice. Nu trebuie să existe nici un echivoc în privinţa utilizării acestui termen : nu e vorba de nişte stadii cronologic distincte, ci de nişte momente metodologice imbricate unele în altele ; vom sublinia cu insistenţă că nimeni nu consultă arhivele fără un proiect de explicaţie, fără o ipoteză de comprehensiune ; şi nimeni nu se străduieşte să explice cursul unor evenimente fără a recurge la o punere în formă literară expresă, cu caracter narativ, retoric sau imaginativ. Orice idee de succesiune cronologică trebuie înlăturată din folosirea termenului „fază operatorie". Doar în discursul folosit aici cu privire la momentele desfăşurării operaţiei istoriografice fazele devin nişte stadii, nişte etape succesive ale unui traseu ce îşi desfăşoară propria liniaritate. Echivocul succesivităţii ar fi complet evitat dacă s-ar vorbi de nivel, termenul evocînd mai degrabă suprapunerea, stivuirea. Dar un alt echivoc stă la pîndă, acela al raportului între infra- şi suprastructură, de care a uzat şi abuzat vulgata marxistă (ce nu trebuie confundată cu opera fundamentală a lui Marx) ; fiecare dintre cele trei operaţii ale demersului istorio-

grafic are valoarea unui nivel de bază pentru celelalte două, în măsura în care ele servesc succesiv drept referințe pentru celelalte două. Am preferat în cele din urmă termenul „fază" întrucît, în absența unei ordini cronologice de succesiune, el subliniază progresia operației din punctul de vedere al manifestării intenției istoricului de a realiza o reconstruire adevărată a trecutului. Numai în faza a treia se declară deschis — așa cum am sugerat prima dată — intenția de a reprezenta lucrurile trecute în adevărul lor, intenție prin care proiectul cognitiv și practic al istoriei scrise de istorici de meserie se deosebește de memorie. Un al treilea termen pe care l-am preferat în lucrarea mea de etapă este acela de program. El se potrivește perfect pentru a caracteriza specificitatea proiectului imanent fiecăreia dintre etapele parcursului. În acest sens, el are un avantaj analitic față de celelalte două denumiri. De aceea recurg la el ori de cîte ori pun accentul pe natura operațiilor desfășurate la fiecare nivel.

Ultimul cuvînt al acestei note generale de orientare se va referi la termenul de istoriografie. Pînă într-o epocă recentă, el desemna de preferință cercetarea epistemologică așa cum o efectuăm aici conform ritmului ei ternar. Îl folosesc, ca și Certeau, pentru a desemna însăși operația în care constă cunoașterea istorică surprinsă la lucru. Alegerea vocabularului prezintă un avantaj major care nu există dacă această denumire e rezervată doar fazei scripturale a operației, așa cum o sugerează chiar alcătuirea cuvîntului : istoriografie sau scriere a istoriei. Pentru a păstra amplitudinea folosirii termenului istoriografic, nu numesc scriere a istoriei faza a treia, ci faza literară sau scripturală atunci cînd este vorba de exprimare și faza reprezentativă atunci cînd e vorba de expunere, de arătare, de etalarea intenției istoricului în unitatea fazelor ei, și anume repezentarea prezentă a lucrurilor absente ale trecutului. Într-adevăr, scrierea constituie pragul limbajului pe care cunoașterea istorică l-a trecut deja întotdeauna, îndepărtîndu-se de memorie pentru a trăi tripla aventură a arhivării, a explicării și a reprezentării. Istoria este de la un capăt la altul scriere. Arhivele constituie în această privință prima scriere cu care se confruntă istoria înainte de a sfîrși ea însăși ca scriere la modul literar al scripturalității. Explicația/comprehensiune este astfel încadrată de două scrieri, o scriere din amonte și o scriere din aval. Ea primește energia celei dintîi și anticipează energia celei de a doua.

Transpunerea în formă scrisă a cunoașterii istoricului pornind de la scrierea din amonte a arhivelor pune problema încrederii la care nu se poate răspunde din interiorul epistemologiei cunoașterii istorice, adică problema de a ști ce se întîmplă în final cu raportul dintre istorie și

memorie. Sarcina unei filosofii critice a istoriei este tocmai dacă nu să rezolve, măcar să articuleze şi să argumenteze problema încrederii. Dar problema e pusă la origine de intrarea în scriere a cunoaşterii istorice. Ea pluteşte asupra întregului demers ca un fel de ne–spus al acestuia. Pentru noi, care ştim ce urmează a fi tratat în partea a treia a prezentului demers, acest ne–spus înseamnă punere în suspensie, punere în rezervă, la modul unei *epokhē* metodice.

Am ales ca Preludiu un fel de parodie a mitului platonician *Phaidros* dedicat inventării scrierii, tocmai pentru a semnifica această punere în rezervă la modul cel mai interogativ, cel mai dubitativ posibil. Într-adevăr, în măsura în care mitul consideră darul scrierii drept antidot al memoriei şi, deci, ca un fel de provocare pe care ambiţia de adevăr a istoriei o opune dorinţei de fiabilitate a memoriei înseşi, el poate fi considerat paradigma oricărui vis al istoriei de a se substitui memoriei, aşa cum îl întîlnim la începutul părţii a treia. Astfel, pentru a sublinia gravitatea unei alegeri culturale ireversibile, aceea a scrierii istoriei, m-am amuzat în felul meu, care a fost mai întîi acela al lui Platon, să reinterpretez, dacă nu chiar să rescriu, mitul din *Phaidros* despre inventarea scrierii. Întrebarea dacă *pharmakon* al istoriei–scriere este leac sau otravă, pentru a relua una din propoziţiile mitului din *Phaidros*, nu va înceta să însoţească în surdină cercetarea epistemologică, înainte de a apărea în plină lumină în planul reflexiv al filosofiei critice a istoriei.

De ce să recurgem la mit, fie şi în preambulul unei analize epistemologice raţionale în cel mai înalt grad? Pentru a înfrunta aporia în care se pierde fiecare cercetare a naşterii, a începutului cunoaşterii istorice. Această cercetare perfect legitimă, căreia îi datorăm cîteva lucrări remarcabile[5] se întemeiază, întrucît este ea însăşi istorică, pe un fel de contradicţie performativă conform căreia scrierea începuturilor se consideră ea însăşi ca fiind deja acolo pentru a se gîndi pe sine în stare

[5] François Châtelet, *La naissance de l'histoire*, Paris, Éd. de Minuit, 1962 ; rééd. Éd. du Seuil, „Points Essais", 1996. Vezi A. Momigliano, *Studies in historiography*, Londra, 1969 (în special „The place of Herodotus in the history of historiography", pp. 127–142). François Hartog, în *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque des histoires", 1980, ediţie nouă 1991) punctează în vocabularul „prefeţei" lui Herodot la cercetarea sa, marca substituirii acelui prin *histōr* (pp. III–VIII. 275–285). Acolo unde Homer invocă raportul său privilegiat cu Muzele („O, muză, cîntă-mi pe bărbatul..."), Herodot se desemnează pe sine la persoana a treia : „Herodot din Thourioi îşi expune aici căutările" ; după el, Thucidide va spune că „a transpus în scris" povestirea războiului între peloponezieni şi atenieni. Astfel încît renumele (*kleos*) grecilor şi al barbarilor, o dată „expus", apoi „înscris", va fi o „posesiune (*ktēma)* pe vecie". Nu se poate vorbi totuşi de o ruptură netă şi definitivă între

născîndă. Însă trebuie atunci să distingem originea de început. Putem încerca să datăm un început într-un timp istoric punctat de cronologie. Acest început este poate de negăsit, aşa cum sugerează antinomiile articulate de Kant în dialectica din *Critica raţiunii pure*. Desigur, un anumit lucru poate fi considerat un început al tratării critice a mărturiilor, dar nu este un început al modului de gîndire istorică, dacă înţelegem prin aceasta o temporalizare a experienţei comune ireductibile la experienţa memoriei, fie ea colectivă. O astfel de interioritate ce nu poate fi atribuită este aceea a inscripţiei care, sub o formă sau alta, a însoţit dintotdeauna oralitatea, aşa cum a demonstrat-o magistral Jacques Derrida în *De la grammatologie*[6]. Oamenii şi-au spaţiat semnele, în acelaşi timp — dacă aceasta are un sens — în care le-au înlănţuit de-a lungul continuităţii temporale a fluxului verbal. De aceea începutul scripturalităţii istorice e de negăsit. Caracterul circular al atribuirii unui început istoric cunoaşterii istorice ne invită să facem în centrul conceptului amfibologic de naştere o distincţie între început şi origine. Începutul constă într-o constelaţie de evenimente date, plasate de istoric în fruntea procesului istoric care ar fi istoria istoriei. Spre acest început sau aceste începuturi se întoarce istoricul naşterii istoriei, printr-o mişcare retrospectivă ce se produce în mijlocul deja constituit al cunoaşterii istorice. Originea e altceva : ea desemnează ivirea actului de distanţare care face posibil întregul demers, deci şi începutul său în timp. Această ivire este mereu actuală şi, prin urmare, mereu aici. Istoria nu încetează să se nască din distanţarea în care constă recursul la exterioritatea urmei arhivale. De aceea îi regăsim amprenta în nenumăratele modalităţi de grafism, de inscripţie care precedă începuturile cunoaşterii istorice şi ale meseriei de istoric. Deci originea nu este începutul. Iar noţiunea de naştere disimulează sub amfibologia sa distanţa dintre cele două categorii, a începutului şi a originii.

Această aporie a naşterii justifică folosirea platoniciană a mitului : începutul este istoric, originea este mitică. E vorba desigur aici de refolosirea unei forme de discurs adecvate oricărei istorii a începuturilor ce se presupun ele însele, cum ar fi creaţia lumii, naşterea unei instituţii sau vocaţia unui profet. Refolosit de filosof, mitul se indică pe sine ca mit, în calitate de iniţiere şi de supliment la dialectică.

---

aed şi istoric sau, cum vom spune mai departe, între oralitate şi scriere. Lupta împotriva uitării şi cultura elogiului faţă de violenţa istorici pe fond de tragedie, mobilizează toate energiile dicţiunii. Cît despre ruptura cu mitul, ca eveniment al gîndirii, ca se poate enunţa tot în termenii mitului, în maniera naşterii scrierii.

[6] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éd. de Minuit, coll. „Critique", 1967.

PRELUDIU

ISTORIA: LEAC SAU OTRAVĂ?

Voi vorbi, aşa cum a făcut Platon în *Phaidros*, despre naşterea mitică a scrierii istoriei. Faptul că mitul originii scrierii poate semăna cu un mit al originii istoriei e justificat de mitul însuşi, în măsura în care miza sa este destinul memoriei, chiar dacă ironia sa e îndreptată în primul rînd împotriva „discursurilor scrise" de oratori precum Lysias. De altfel, există şi alte invenţii mirifice: calculul, geometria, dar şi jocul de table sau de zaruri, pe care mitul le apropie de inventarea scrierii. Nu-şi atacă Platon însuşi propria scriere pe la spate, tocmai el, care şi-a scris şi publicat dialogurile? Or, inventarea scrierii şi a tuturor drogurilor înrudite se opune ca o ameninţare memoriei adevărate, a memoriei autentice. Cum să nu fie atunci dezbaterea dintre memorie şi istorie interesată de mit?

La drept vorbind, ceea ce m-a fascinat, sub influenţa lui Jacques Derrida[1] este ambiguitatea insurmontabilă a lui *pharmakon* oferit de zeu regelui. Întrebare: n-ar trebui să ne întrebăm şi cu privire la scrierea istoriei, dacă ea este leac sau otravă? Această întrebare, la fel ca amfibologia noţiunii de naştere aplicată istoriei, nu ne va mai părăsi: ea va reapărea într-un alt Preludiu, la începutul părţii a treia: *A doua consideraţie inactuală* de Nietzsche.

Să pătrundem în mit: „...şi Theuth a spus: «Priveşte, rege, ştiinţa aceasta îi va face pe egipteni mai înţelepţi şi mai cu ţinere de minte (*mnēmonikōterous*); găsit a fost leacul (*pharmakon*) uitării şi,

[1] Şi pe urmele magnificului său eseu consacrat „Farmaciei lui Platon" în *La Dissémination*, Paris, Éd. du Seuil, coll. „Tel Quel", 1972, pp. 69–197 [trad. rom.: Jacques Derrida, *Diseminarea*, trad. de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Ed. Univers Enciclopedic, 1997, pp. 65–177 — *nota trad.*].

deopotrivă, al neştiinţei»" (274e[2]) ! *Grammata* trec pe primul plan printre drogurile oferite de cel pe care Theuth îl numeşte „părinte al literelor", „părinte al *grammata*". Or, nu este oare istoriografia într-o oarecare măsură moştenitoarea lui *ars memoriae*, acea memorie artificială pe care am evocat-o mai sus vorbind despre faptele strălucite ale memorării? Şi nu e oare vorba în această povestire de memorare mai degrabă decît de rememorare, în sensul de amintire exactă a evenimentelor trecute[3] ? Regele acordă bucuros zeului privilegiul de a genera arta, dar îşi rezervă privilegiul de a-i aprecia ceea ce el numeşte „prejudiciul" şi „utilitatea" — aşa cum va face mai tîrziu Nietzsche cu privire la istorie în *A doua consideraţie inactuală*. Şi ce răspunde el la oferta zeului? „Scrisul va aduce cu sine uitarea în sufletele celor care-l vor deprinde, lenevindu-le ţinerea de minte (*mnēmēs*) ; punîndu-şi credinţa în scris (*graphēs*), oamenii îşi vor aminti (*anamimnēskomenous*) din afară, cu ajutorul unor icoane străine (*typōn*), şi nu dinăuntru, prin caznă proprie. Leacul (*pharmakon*) pe care tu l-ai găsit nu e făcut să învîrtoşeze ţinerea de minte, ci doar readucerea aminte (*hypomnēseōs*)[4] (275a). Verbele şi substantivele care gravitează în jurul memoriei sînt importante şi diverse ; oferta zeului constă într-o capacitate indiviză — aceea de a fi „capabil de a-şi reaminti". Dar regele opune pretinsul leac reamintirii (*ana-*). Iar ceea ce acceptă ca leac nu este memoria, ci o *hypomnēsis*, o *memorie prin lipsă*, adică o tehnică oferind ceva „desluşit" (*saphes*) şi „sigur" naivilor care îşi închipuie „că vorbele ce-s scrise (*logous gegrammenous*) pot oferi, celui care deja scrie, mai mult decît prilejul de a-şi reaminti (*hypomnēsai*) lucrurile pomenite în scrierea aceea" (275c–d). E vorba aici tot de memorie prin lipsă (propun să se spună memorare).

Povestirea îşi continuă drumul : scrisul e repede apropiat de „pictură" (*zōgraphia*), ale cărei opere apar în faţa noastră ca nişte „fiinţe însufleţite" (*hōs zōnta*). O astfel de apropiere nu trebuie să ne surprindă : ea s-a impus deja în cursul discuţiei privind amprenta în ceară[5]. De la

[2] Adopt traducerea lui Luc Brisson : Platon, *Phèdre*, Paris, Flammarion, coll. „G. F.", 1989, 1997, [Trad. rom.. de Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere*, IV, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1983, p. 485. Traducerea tuturor citatelor trimite la această ediţie — *nota trad.*].

[3] Asupra continuităţii între istoriografie şi *ars memoriae*, cf. Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory, op. cit.*

[4] Contextul şi coerenţa ideilor îmi sugerează aici să mă îndepărtez de Luc Brisson, care traduce *hypomnēsis* prin „readucere aminte" ; prefer să traduc acest cuvînt prin „memorizare" sau „suport al memoriei". În *Theaitetos*, 142c 2–143a 5, M. Narcy traduce : „am scris [...] ce să-mi amintesc", cu o notă interesantă (*op. cit.*, p. 306) : *„hypomnēmata"* : literal, suport al memoriei". Léon Robin traduce prin „note".

[5] Reamintesc cu această ocazie ipoteza mea privind polisemia urmei : urma ca

metafora amprentei s-a trecut într-adevăr la metafora grafismului, altă varietate de inscripție. E vorba prin urmare de inscripție în generalitatea semnificației sale. Cît despre înrudirea cu pictura, ea e percepută ca fiind neliniștitoare (*deinon*, „grozăvie") (275d). Vom insista asupra acestui lucru cînd vom confrunta povestirea cu tabloul la nivelul propriu-zis literar al istoriografiei : tabloul pare a se confunda cu realitatea prin ceea ce Roland Barthes numește „efectul de real" ; care, lucru bine-cunoscut, condamnă critica la tăcere. E cazul „vorbelor scrise" : „Dacă le încerci cu o întrebare, ele se învăluiesc într-o foarte solemnă tăcere". Non-gîndirea ce se află în ele le face să semnifice „un singur lucru, mereu același" (*ibid.*). Or, unde se manifestă latura repetitivă într-un mod mai neproblematic decît în scrierile memorate, învățate pe dinafară? Dosarul devine și mai împovărător : scrise o dată pentru totdeauna, vorbele sînt în căutarea unui interlocutor oarecare — nu se știe cui se adresează ele. E și cazul povestirii istorice scrise sau publicate : e lăsată în voia vînturilor, ea se adresează, cum spune Gadamer despre *Schriftlichkeit* — despre scripturalitate — oricui știe să citească. Viciu paralel : pusă în discuție, ea nu este în stare, de una singură, „nici să se apere, nici să își vină în ajutor" (275e). E tocmai cazul cărții de istorie, ca și al oricărei cărți : ea a rupt parîmele ce o legau de enunțătorul său ; ceea ce am numit odinioară autonomia semantică a textului e prezentat aici ca o situație disperată ; această autonomie lipsește textul de un ajutor care nu-i mai poate veni decît din partea travaliului interminabil de contextualizare și de recontextualizare sau, cu alte cuvinte, din partea lecturii.

Dar care este atunci cealaltă vorbire — „cealaltă cuvîntare, soră bună cu cea dinainte" (276a) — vorbirea memoriei adevărate? „Aceea care, însoțită de știință, este scrisă în sufletul omului ce prinde învățătura ; aceea care e în stare să se apere singură și care știe în fața cui trebuie să vorbească și a cui să tacă." (*ibid.*) Această vorbire care pledează pentru sine în fața cui trebuie este adevărata memorie, memoria fericită, sigură de a fi „timp" și de a putea fi împărtășită. Totuși, opoziția cu scrisul nu e totală. Cele două moduri ale discursului rămîn rude, ca niște frați, în pofida diferenței lor de legitimitate ; și, mai ales, ambele sînt niște scrieri, niște inscripții. Dar adevăratul discurs e înscris în suflet[6]. Datorită acestei înrudiri profunde „cuvîntarea scri-

amprentă materială, urma ca amprentă afectivă și urma ca amprentă documentară. Și, de fiecare dată, ca exterioritate.

[6] Pot explica acest nou recurs la inscripție fără a face apel la reamintirea specific platoniciană, prin ideea de urmă psihică, de persistență a impresiei prime, de afecțiune, de *pathos*, în care constă întîlnirea cu evenimentul.

să" ar putea fi pe bună dreptate numită un simplu simulacru (*eidōlon*) (276a) a ceea ce este „viu", „însufleţit", plin de „sevă" în memoria vie (276a). Metafora vieţii introdusă mai sus, cu zugrăvirea fiinţelor însufleţite, poate fi deplasată atunci pe ogoarele plugarului priceput care ştie să semene, să ajute la creştere şi să recolteze. Pentru adevărata memorie, inscripţia e însămînţare, cuvintele sale adevărate sînt „seminţe" (*spermata*). Sîntem astfel îndreptăţiţi să vorbim de scriere „vie" referitor la această scriere a sufletului şi la „grădinile literelor" sale (276d). Iată deci care este, în pofida înrudirii între *logoi*, distanţa dintre memoria vie şi depunerea moartă. Această rezervă de scriere în însăşi inima memoriei vii autorizează conceperea scrierii ca expunere la un risc : „Scriind, el [plugarul] nu face decît să-şi adune cu grijă amintiri, atît pentru sine, cînd bătrîneţea cea uitucă vine să-l încerce, cît şi pentru oricare altul care apucă acelaşi drum cu el. Şi se va bucura văzînd gingaşele răsaduri" (276d). Uitarea este numită pentru a doua oară : mai sus, ea era indusă de pretinsul dar al scrisului ; acum e suportată ca un rău al vîrstei. Dar promite şi plăceri. Nu este oare atunci lupta împotriva uitării păstrătoarea înrudirii între „fratele nelegitim" şi „fratele legitim"? la fel ca şi jocul? Jocul binevenit pentru acei bătrîni pe care Nietzsche îi va copleşi în *A doua consideraţie inactuală*. Dar ce serios e jocul care însufleţeşte cuvîntările avînd drept obiect dreptatea şi drept metodă dialetica! Joc în care omul se distrează, cunoscînd totodată cea mai mare fericire dată fiinţei omeneşti : în joc, cel drept poartă cununa frumuseţii (277a)!

Tranziţia spre uitare şi joc e atît de esenţială încît dialogul se poate ridica la un alt nivel, al dialecticii, unde opoziţia între memoria vie şi rezerva moartă devine secundară. S-a ieşit din violenţa mitului, care a provocat exagerări şi s-a intrat în filosofie (278a). Desigur, cuvîntările sînt „scrise în suflet", dar ele vin în ajutorul scrierilor care garantează această memorie ce nu e decît o memorie cu cîrje (*hypomnēsis*).

Cazul lui Lysias, ţintă a lui Socrate încă de la începutul dialogului, poate servi drept piatră de încercare : învinuirea ce i se aduce nu este aceea de a-şi scrie discursurile, ci faptul că acestea păcătuiesc împotriva artei : îi lipseşte arta definiţiilor, a divizărilor, a alcătuirii unor discursuri la fel de pestriţe ca un suflet multicolor. „Pînă cînd oratorul nu cunoaşte adevărul despre fiecare lucru spus sau scris de el" (277b), nu va stăpîni „genul oratoric" (*to logōn genos*) (277c) în toată amplitudinea sa, care înglobează scrierile de tip politic. Problema nu e doar epistemologică, întrucît cel în cauză este adevărul, ci şi etică şi estetică, întrucît trebuie să ştim dacă „a rosti ori a scrie cuvîntări este un lucru bun sau unul

ruşinos (*aiskhron*) şi în ce condiţii este susceptibil de a fi" (277d). De ce n-ar avea atunci scrierea marea „temeinicie" şi marea „certitudine" (*ibid.*) atribuite de mit doar memoriei bune? Nu e oare acesta cazul legilor? Blamată nu este atunci scrierea ca atare, ci blamat va fi raportul dintre discurs şi ceea ce e drept şi nedrept, rău şi bun. Conform acestui criteriu, cuvîntările care „scriu în adîncul sufletului" sînt superioare celorlalte, cărora nu le mai rămîne decît să-şi ia rămas bun (278a)...

Acest rămas bun se adresează oare şi lui *pharmakon* al mitului? Nu ni se spune. Nu ştim dacă demersul filosofic este capabil să înlăture echivocul unui leac despre care tot nu ştim dacă e binefacere sau otravă.

Care ar fi echivalentul acestei situaţii incerte pentru tentativa noastră de a transpune mitul din *Phaidros* în planul raporturilor dintre memoria vie şi istoria scrisă? Reabilitării prudente a scrisului şi încercării de regrupare familială a fratelui nelegitim şi a fratelui legitim de la sfîrşitul lui *Phaidros* le-ar corespunde, în ceea ce ne priveşte, un stadiu unde s-ar suprapune perfect memoria instruită, luminată de istoriografie şi o istorie savantă capabilă să reînsufleţească memoria aflată în declin şi, aşa cum dorea Collingwood, să „reactualizeze" şi să „reefectueze" trecutul. Dar nu e oare condamnată această dorinţă să rămînă nesatisfăcută? Pentru ca ea să se împlinească, ar trebui exorcizată bănuiala că istoria e dăunătoare memoriei, ca *pharmakon* din mit, despre care nu ştim pînă la sfîrşit dacă e leac sau otravă, sau ambele. Vom da de mai multe ori cuvîntul acestei ireductibile bănuieli.

BCU IASI CENTRAL

1

Faza documentară : memoria arhivată

NOTĂ DE ORIENTARE

Acest prim capitol al părții a doua este consacrat fazei documentare a operației istoriografice, în funcție de diviziunea tripartită a sarcinilor propusă mai sus. Nu vom uita că sub numele de fază nu avem în vedere niște stadii cronologic distincte ale întreprinderii, ci niște niveluri de program pe care numai privirea distanțată a epistemologului le poate distinge. Luată izolat, această fază se prezintă ea însăși ca un parcurs de sens ale cărui etape se pretează unei analize discrete. **Terminus a quo** *este încă memoria surprinsă în stadiul ei declarativ.* **Terminus ad quem** *se numește probă documentară. Între cele două extreme se desfășoară un interval destul de mare, ce va fi articulat în felul următor. Vom repera mai întîi desprinderea istoriei de memorie în planul formal al spațiului și al timpului. Vom căuta, la nivelul operației istoriografice, echivalentul formelor* **a priori** *ale experienței, așa cum sînt ele determinate de o Estetică transcendentală în stil kantian : ce se întîmplă cu un timp istoric și cu un spațiu geografic dacă ținem seama de articularea lor indisociabilă? (Secțiunea I, „Spațiul locuit" și secțiunea II, „Timpul istoric").*

Trecînd de la formă la conținut, de la spațiul–timp istoric la cuvintele rostite în trecut, vom urmări mișcarea grație căreia memoria declarativă se exteriorizează în mărturie ; vom reda întreaga sa forță angajării martorului în mărturia sa (secțiunea III, „Mărturia"). Ne vom opri un timp asupra momentului înregistrării mărturiei celuilalt : este momentul cînd lucrurile spuse trec din cîmpul oralității în cîmpul scrierii, pe care istoria nu-l va mai părăsi niciodată de acum înainte ; este de asemenea momentul nașterii arhivei, adunată, păstrată,

consultată. O dată trecută poarta arhivelor, mărturia intră în zona critică unde este nu numai supusă confruntării severe între mărturii concurente, ci și absorbită într-o masă de documente care nu reprezintă toate niște mărturii (secțiunea IV, „Arhiva"). Se va pune atunci problema validității probei documentare, cea dintîi componentă a probei în istorie (secțiunea V, „Proba documentară").

Considerat din perspectiva mitului din **Phaidros**, *ansamblul acestor demersuri denotă un ton de siguranță cu privire la temeinicia încrederii în capacitatea istoriografiei de a lărgi, de a corecta, de a critica memoria pentru a-și compensa astfel slăbiciunile atît în plan cognitiv cît și în plan pragmatic. Ideea cu care ne vom confrunta la începutul părții a treia, conform căreia memoria ar putea fi lipsită de funcția ei de matrice a istoriei pentru a deveni unul din domeniile sale, unul din obiectele sale de studiu, își găsește confirmarea deplină în autoîncrederea istoricului care apelează la „datarea cu carbon", a istoricului din arhive. E bine că se întîmplă așa, fie și numai pentru a-i descuraja pe cei ce neagă marile crime și se văd infirmați de arhive. În stadiile următoare ale operației istoriografice, motivele de îndoială vor deveni destul de puternice, împiedicîndu-ne să sărbătorim victoria asupra arbitrarului, victorie ce încununează munca în arhive.*

Nu va trebui să uităm că nu începe totul cu arhiva, ci cu mărturia și că, oricît de mare ar fi lipsa principială de fiabilitate a mărturiei, nu avem în ultimă instanță altceva mai bun decît mărturia pentru a ne asigura că s-a întîmplat un anumit lucru la care cineva atestă a fi asistat în persoană și că principalul, dacă nu chiar singurul recurs, în afara altor tipuri de documente, rămîne uneori confruntarea între mărturii.

*

* *

I. SPAȚIUL LOCUIT

Impulsul dat investigației noastre de reluarea mitului din *Phaidros* ne permite să ne organizăm reflecția în jurul noțiunii de inscripție, a cărei amplitudine o depășește pe aceea a scrierii în sensul exact de fixare a expresiilor propriului discurs într-un suport material. Ideea dominantă este aceea a mărcilor exterioare adoptate ca puncte de sprijin

şi de releu pentru travaliul memoriei. În scopul de a păstra amplitudinea noţiunii de inscripţie, vom analiza mai întîi condiţiile formale ale inscripţiei, şi anume mutaţiile ce afectează spaţialitatea şi temporalitatea proprii memoriei vii, atît ale celei colective cît şi ale celei individuale. Dacă istoriografia este mai întîi memorie arhivată şi dacă toate operaţiile cognitive ulterioare cumulate de epistemologia cunoaşterii provin din acest prim gest de arhivare, mutaţia spaţiului şi a timpului în istorie poate fi considerată condiţia formală de posibilitate a gestului de arhivare.

Recunoaştem aici o situaţie paralelă cu situaţia aflată la originea *Esteticii transcendentale* kantiene, care asociază destinul spaţiului şi al timpului : spaţiul unde se deplasează protagoniştii unei istorii povestite şi timpul în care se desfăşoară evenimentele povestite îşi schimbă semnul în strînsă legătură unul cu altul, trecînd de la memorie la istoriografie. Declaraţia explicită a martorului, al cărui profil îl vom evoca mai departe, exprimă bine acest lucru : „Eram acolo". Imperfectul gramatical marchează timpul, pe cînd adverbul marchează spaţiul. Numai împreună, *aici* şi *acolo* ai spaţiului trăit al percepţiei şi *înainte* al timpului trăit al memoriei pot fi încadraţi într-un sistem de locuri şi de date de unde e eliminată referinţa la *aici* şi la *acum*–ul absolut ai experienţei vii. Faptul că această dublă mutaţie poate fi corelată cu poziţia scrierii faţă de oralitate este confirmat de constituirea paralelă a două ştiinţe, geografia secondată de o tehnică a cartografiei (îmi face plăcere să evoc impozanta galerie a Hărţilor de la muzeul Vaticanului!) pe de o parte, istoriografia de cealaltă parte.

Urmînd modelul lui Kant din *Estetica transcendentală,* am ales să abordez cuplul spaţiu/timp dinspre partea spaţiului. În felul acesta, momentul de exterioritate, comun tuturor „mărcilor exterioare" caracteristice scrierii conform mitului lui Phaidros, este subliniat încă de la început. Iar alternanţele continuităţilor şi discontinuităţilor care punctează mutaţia în istoria scrisă [*la mutation historienne*] a celor două forme *a priori* sînt aici mai uşor de descifrat.

La început avem spaţialitatea corporală şi ambientală inerentă evocării amintirii. Pentru a o prezenta, am opus mundanitatea memoriei polului său de reflexivitate[1]. Amintirea de a fi locuit într-o anumită casă dintr-un anumit oraş sau de a fi călătorit într-o anumită parte a lumii este deosebit de elocventă şi valoroasă ; ea ţese în acelaşi timp o memorie internă şi o memorie împărtăşită cu cei apropiaţi : în aceste

[1] Cf. mai sus, partea întîi, cap. 1.

amintiri tip, spațiul corporal este legat nemijlocit de spațiul mediului înconjurător, parte a pământului locuibil, cu drumurile sale mai mult sau mai puțin practicabile, cu obstacolele sale mai greu sau mai ușor de trecut ; ne aflăm,cu spațiul deschis deopotrivă practicii și percepției, într-un raport „abrupt", cum ar fi spus medievalii.

De la memoria împărtășită trecem treptat la memoria colectivă și la comemorările ei legate de locuri consacrate de tradiție : cu ocazia unor astfel de experiențe vii a fost introdusă pentru prima oară noțiunea de loc al memoriei, anterioară expresiilor și obsesiilor care au asigurat ulterior succesul acestei noțiuni.

Primul jalon pe această cale a spațialității studiată de geografie în paralel cu temporalitatea istoriei este propus de o fenomenologie a lui „*place*" [„loc" în sensul de „poziție în spațiu" — *nota trad.*] și a lui „*lieu*" [„loc" în sensul de „parte determinată a spațiului" — *nota trad.*]. O datorăm pe prima lui E. Casey, de la care am împrumutat deja cîteva idei importante referitoare chiar la mundanitatea fenomenului mnemonic[2]. Dacă titlul ales sugerează o oarecare nostalgie dornică de „a repune lucrurile la locul lor" este pentru că se află în joc o întreagă aventură a unei ființe care, precum Ulise, se simte la locul său atît în locurile vizitate, cît și acasă, după întoarcerea la Ithaca. Rătăcirea navigatorului își cere drepturile, la fel ca reședința sedentară. Desigur, locul meu este acolo unde se află corpul meu. Dar a te plasa și a te deplasa sînt niște activități primordiale care transformă locul în ceva de căutat. Ar fi îngrozitor să nu-l găsim. Am fi noi înșine devastați. Sîntem bîntuiți de o neliniștitoare stranietate — *Unheimlichkeit* — care, alăturată sentimentului de a nu fi la locul nostru nici măcar acasă, ar însemna domnia vidului. Dar există o problemă a locului pentru că nici spațiul nu este plin, saturat. La drept vorbind, e posibil întotdeauna, iar uneori e chiar urgent să te deplasezi, cu riscul de a fi acel trecător, acel plimbăreț, acel hoinar, acel vagabond pe care cultura contemporană dispersată îl pune în mișcare și îl paralizează în același timp.

Investigația asupra a ceea ce înseamnă „*place*"(loc) găsește un sprijin în limba comună care cunoaște expresii precum *emplacement*

---

[2] Edward S. Casey, *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington și Indianapolis, Indiana University Press, 1993. Această lucrare este a treia dintr-o trilogie care mai cuprinde *Remembering* și *Imagining*. Cu privire la împrumuturile noastre din *Remembering*, cf. mai sus, prima parte, pp. 54–57 și p. 61. „Dacă imaginația, notează Casey, ne proiectează *dincolo* de noi în timp ce memoria ne readuce *în urma* noastră, locul ne suportă și ne înconjoară, rămînînd *sub* și *în jurul* nostru" (prefață, p. XVII).

(amplasare) şi *déplacement* (deplasare), expresii ce pot constitui lesne perechi. Ele vorbesc despre experienţele vii ale propriului nostru corp care se cer exprimate într-un limbaj de dinaintea spaţiului euclidian, cartezian, newtonian, aşa cum repetă insistent Merleau–Ponty în *Phénoménologie de la perception.* Corpul, acest aici absolut, constituie punctul de reper al lui acolo, apropiat sau îndepărtat, al inclusului şi al exclusului, al susului şi al josului, al dreptei şi al stîngii, al lui înainte şi al lui înapoi, tot atîtea dimensiuni simetrice care articulează o tipologie corporală nu lipsită de cîteva valorizări etice, fie şi implicite, de exemplu aceea a înălţimii sau a părţii drepte. Acestor dimensiuni corporale li se adaugă pe de o parte nişte poziţii privilegiate — în picioare, culcat —, nişte ponderaţii — gravitate, uşurinţă —, nişte orientări înainte, înapoi, într-o parte, toate fiind determinaţii apte de a avea valori opuse : omul de acţiune ca om stînd în picioare, bolnavul şi amantul în poziţie culcată, bucuria care înalţă, tristeţea şi melancolia care doboară etc. Pe aceste alternanţe de repaus şi de mişcare se grefează actul de a locui ce-şi are propriile polarităţi : a sta acasă sau a te deplasa, a avea un acoperiş deasupra capului, a trece pragul şi a ieşi afară. Ne gîndim aici la explorarea casei, din pivniţă pînă în pod, aşa cum apare ea în *Poetica spaţiului* de Bachelard.

La drept vorbind, deplasările corpului şi chiar menţinerea sa pe loc nu se lasă nici exprimate, nici gîndite, nici chiar resimţite fără o anumită referinţă, măcar aluzivă, la puncte, linii, suprafeţe, volume, distanţe înscrise într-un spaţiu desprins de referinţa la un aici şi la un acolo inerente propriului corp. Între spaţiul trăit al propiului corp şi al mediului înconjurător şi spaţiul public se intercalează spaţiul geometric. În raport cu acesta nu mai există un loc privilegiat, ci numai nişte localităţi oarecare. Actul de a locui se situează la graniţa spaţiului trăit şi a spaţiului geometric. Or, actul de a locui nu poate exista decît prin actul de a construi. Prin urmare, arhitectura este cea care dă naştere alcătuirii remarcabile formate de spaţiul geometric împreună cu spaţiul desfăşurat de condiţia corporală. Astfel, corelaţia între a locui şi a construi se produce într-un al treilea spaţiu — dacă sîntem de acord să adoptăm un concept paralel cu acela de al treilea timp propus de mine pentru timpul istoriei, localităţile spaţiale corespunzînd datelor din calendar. Acest al treilea spaţiu poate fi interpretat atît ca un cadrilaj geometric al spaţiului trăit, acela al „locurilor", cît şi ca o suprapunere de „locuri" pe grila unei localităţi oarecare.

Cît despre actul de a construi, considerat o operaţie distinctă, el face să prevaleze un tip de inteligibilitate avînd acelaşi nivel cu tipul ce

caracterizează configurația timpului prin punerea în intrigă[3]. Între timpul „povestit" și spațiul „construit" există numeroase analogii și interferențe. Nici unul, nici celălalt nu se reduce la fracțiuni ale timpului universal și ale spațiului geometrilor. Dar nici nu le opune o alternativă netă. Actul de configurare intervine de o parte și de alta în punctul de ruptură și de sutură a celor două niveluri ale percepției : spațiul construit este și spațiu geometric, măsurabil și calculabil ; definirea sa ca loc de viață se suprapune și se îmbină cu proprietățile sale geometrice, în așa fel încît timpul povestit țese laolaltă timpul cosmic și timpul fenomenologic. Fie că este spațiu de fixare unde se locuiește sau spațiu de circulație care se parcurge, spațiul construit constă într-un sistem de situri pentru interacțiunile majore ale vieții. Povestirea și construcția operează cu același fel de inscripție, una în durată, cealaltă în duritatea materialului. Fiecare nouă clădire se înscrie în spațiul urban ca o povestire în mijlocul unei intertextualități. Narativitatea impregnează și mai direct actul arhitectural, întrucît acesta e determinat în raport cu o tradiție stabilă și face să alterneze inovația cu repetiția. Travaliul timpului în spațiu se observă cel mai bine la scara urbanismului. Un oraș confruntă în același spațiu epoci diferite, oferind privirii o istorie sedimentată a gusturilor și a formelor culturale. Orașul se oferă în același timp spre a fi văzut și citit. Timpul povestit și spațiul locuit sînt asociate aici mai strîns decît în edificiul izolat. Orașul stîrnește de asemenea pasiuni mai complexe decît casa, în măsura în care oferă un spațiu de deplasare, de apropiere și de îndepărtare. În el te poți simți rătăcitor, pierdut, pe cînd spațiile sale publice și locurile sale bine numite invită la comemorări și la adunări ritualizate.

În acest punct, reflecțiile finale ale lui E. Casey își recapătă vlaga[4]. Atracția naturii sălbatice este întărită de opoziția între construit și ne-

[3] În „Architecture et narrativité", *Catalogue de la Mostra „Identità e Differenze"*, Trienala de la Milano, 1994, am încercat să transpun în plan ahitectural categoriile legate de tripla *mimēsis* expuse în *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.* : prefigurare, configurare, refigurare. Arătam în actul de a locui prefigurarea actului arhitectural, în măsura în care nevoia de adăpost și de circulație schițează spațiul interior al locuinței și intervalele de parcurs. La rîndul său, actul de a construi se prezintă ca echivalentul spațial al configurării narative prin punerea în intrigă ; de la povestire la edificiu, aceeași intenție de coerență internă se află în inteligența naratorului și a constructorului. În sfîrșit, a locui, rezultînd din a construi, era considerat echivalentul „refigurării" care, în ordinea povestirii, se produce în lectură : asemenea cititorului, locuitorul întîmpină actul de a construi cu așteptările, dar și cu rezistențele și contestațiile sale. Încheiem eseul cu un elogiu adus itinerației.

[4] Casey nu ignoră problemele ridicate de arhitectură. Totuși, în capitolele intitulate „Bilding sites and cultivating places" (Casey, *Getting Back into Place*, *op. cit.*, pp. 148-181) accentul e pus mult pe pătrunderea lumii naturale în experiența

construit, între arhitectură şi natură. Aceasta din urmă nu se lasă marginalizată. Mîndria omului civilizat nu poate aboli primatul locurilor sălbatice (*wilderness*) ; experienţa devenită legendară a primilor colonişti americani pradă încercărilor traumatizante ale dezrădăcinării şi disperării revine în forţă o dată cu starea sufletească sinistră a orăşenilor ce se simt dezrădăcinaţi la ei acasă şi pe care peisajele de la ţară nu-i mai reconfortează. Se poate sălbătici nepedepsit (*going wild in the Land*) numai acela care, asemenea lui E. Casey, aspiră la dulceaţa căminului, la stabilitatea de acasă, lăsînd o portiţă de ieşire pentru *Unheimlichkeit* a vieţii de la ţară încă sălbatică, a unui peisaj amical conform înţeleptului american Thoreau în *Wilden*. Dar şi noi, francezii, îl avem pe Du Bellay cu al său „mic Liré"...

Aceste observaţii de circumstanţă n-ar trebui să ştirbească lecţia permanentă a *Odiseei*, povestire ce ţese laolaltă evenimentele şi locurile, epopee care celebrează atît episoadele şi epirile cît şi întoarcerea mult întîrziată, acea întoarcere la Ithaca menită să „reaşeze lucrurile la locul lor". Joyce, ne reaminteşte Casey, scria în studiile sale pregătitoare pentru *Ulise* : „Topical History . Places Remember Events" (*Remembering*, p. 277).

Însă pentru a da timpului istoriei un corespondent spaţial demn de o ştiinţă umană, trebuie să ne ridicăm pe o treaptă mai înaltă pe scara raţionalităţii locului. E necesar să mergem de la spaţiul construit al arhitecturii la pămîntul locuit al geografiei.

A spune că geografia constituie corespondentul istoriei în planul ştiinţelor umane nu înseamnă încă mare lucru. În Franţa, geografia a început prin a anticipa anumite convertiri metodologice ale istoriei de care ne vom ocupa ulterior[5]. Vidal de La Blache a fost primul, înaintea lui Martonne, care a reacţionat împotriva pozitivismului istoriei istorizante şi a valorificat noţiunile de „mediu", de „gen de viaţă" şi de

„locurilor clădite, prin margini". Împrejmuirea edificiului e considerată ca un raport cu periferia sa ; monumentele se detaşează pe fondul stabilirii unor hotare. Situl şi edificiul îşi continuă competiţia pe care tinde s-o oculteze atenţia exclusivă acordată castelelor şi locurilor mai puţin prestigioase. Dimpotrivă, problemele specifice ale artei de a construi nu sînt tratate cu atenţia cuvenită într-o abordare dominată mai mult de opoziţia între loc şi spaţiu decît de întrepătrunderea lor pe care o interpretez, în ceea ce mă priveşte, conform modului de întrepătrundere a timpului cosmic şi a timpului fenomenologic.

[5] Împrumut observaţiile ce urmează de la François Dosse, în *L'Histoire en miettes. Des „Annales" à la nouvelle histoire*, Paris, La Découverte, 1987 ; réed. Pocket, coll. „Agora", 1997. Se va citi noua ediţie şi prefaţa inedită, 1997. Cu privire la influenţa geografiei, cf. pp. 23–24, 72–77, 128–138 în această ultimă ediţie.

„cotidian". Ştiinţa sa este o geografie în sensul că obiectul său e înainte de toate acela „al locurilor", „al peisajelor", „al efectelor diverselor fenomene naturale şi umane vizibile pe suprafaţa terestră" (F. Dosse, *L'Histoire en miettes*, p. 24). Latura geometrică a experienţei spaţiului e vizualizată de cartografie, despre care vom vorbi cînd vom trata despre jocul scărilor[6]. Latura umană este marcată de conceptele de origine biologică, celulă, ţesut, organism.

Istoria *Analelor* a fost influenţată pe de o parte de accentul pus pe permanenţele reprezentate de structurile stabile ale peisajelor, pe de alta de preferinţa pentru descriere, exprimată în înflorirea monografiilor regionale. Acest ataşament manifestat faţă de teritoriu, îndeosebi faţă de peisajul rural, precum şi gustul pentru ceea ce e permanent vor găsi în şcoala *Analelor* mai mult decît un ecou, o dată cu promovarea unei adevărate geopolitici unde se unesc stabilitatea peisajului şi cvasi–imobilitatea duratei îndelungate. Spaţiul, îi va plăcea lui Braudel să spună, încetineşte durata. Spaţiile sînt rînd pe rînd acelea ale regiunilor şi acelea ale mărilor şi oceanelor : „Am iubit cu pasiune Mediterana", declară Braudel în marea sa lucrare al cărei loc şi erou este Mediterana. Aşa cum îi scrie L. Febvre lui F. Braudel : „Între aceşti doi protagonişti, Filip şi marea interioară, partida nu este egală" (citat în *L'Histoire en miettes*, p. 129). Cu privire la problema desprinderii spaţiului geografilor şi al istoricilor de spaţiul experienţei trăite, ancorată ea însăşi în întinderea corpului şi a mediului său înconjurător, problemă care a generat observaţiile noastre precedente, ea nu trebuie să ne determine să acordăm o valoare exclusivă rupturii. Am evocat mai sus schema unei alternanţe a rupturilor, suturilor şi reluărilor la nivelul superior al unor determinaţii aparţinînd planului existenţial. Geografia nu e geometrie, în măsura în care pămîntul înconjurat de oceane este un pămînt locuit. De aceea, geografii din şcoala lui Vidal de La Blache vorbesc despre el ca despre un mediu. Or, mediul, aşa cum am învăţat de la Canguilhem, este polul unui început — al unei *Auseinandersetzung* — al cărui celălalt pol este vieţuitorul[7]. În acest sens, pozitivismul lui Vidal de La Blache anticipează dialectica unui von Uexhüll şi a unui Kurt Goldstein. Iar dacă în geo–istoria lui Braudel mediul şi spaţiul sînt considerate termeni echivalenţi, mediul rămîne unul de viaţă şi de civilizaţie : „La baza unui spaţiu lucrat de om şi de istorie se află o

[6] Cf. mai jos, pp. 253–263.

[7] G. Canguilhem, „Le vivant et son milieu", în *La Connaissance de la vie*, *op. cit.*, pp. 129–154.

civilizație", citim în *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*[8] ; și : „Ce este o civilizație, dacă nu constituirea în vechime a unei anumite umanități într-un anumit spațiu?" (citat în *L'Histoire en miettes*, p. 131). Acest amestec de climat și cultură constituie geo-istoria care determină la rîndul său celelalte niveluri de civilizație conform unor modalități de înlănțuire pe care le vom discuta în capitolul următor. Privirea geopoliticii poate fi considerată „mai mult spațială decît temporală" (*L'Histoire en miettes*, p. 132) ; dar numai în raport cu nivelul instituțional și evenimențial care e acela al straturilor suprapuse pe solul geografic și suportînd la rîndul lor constrîngerea structurilor de natură temporală. În tentativa mea de a renarativiza marea carte a lui Braudel și de a o citi ca pe marea intrigă a *Mediteranei*..., am observat că prima parte, a cărei temă pare a fi spațiul, este un spațiu populat. Mediterana însăși e marea Interioară, o mare între pămînturi locuite sau nelocuite, primitoare sau neospitaliere. Spațiul este mediul în care se înscriu cele mai lente oscilații cunoscute de istorie[9].

Considerații asemănătoare se pot face și cu privire la cealaltă mare lucrare a lui Braudel, *Civilisation matérielle*[10] : ceea ce se succede în timp sînt niște „economii-lume" înscrise în spațiu dar articulate între locuri calificate prin activitatea umană și repartizate în cercuri concentrice ale căror centre se deplasează după perioade. Această „geografie diferențială" (*L'Histoire en miettes*, p. 151) nu lasă niciodată spațiul

---

[8] Fernand Braudel, *La Méediterranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949. Două revizuiri importante au fost realizate pînă la a patra ediție din 1979. [Trad. rom. : *Mediterana și lumea mediteraneană în epoca lui Filip al doilea*, trad. de Mircea Gheorghe. București, Ed. Meridiane, „Biblioteca de artă", 1985-1986, 6 volume — nota trad.].

[9] Îmi permit să citez observațiile mele de atunci asupra primei părți din *Mediterana*. : „Aici omul e prezent pretutindeni și, cu el, o mișunare de evenimente simptomatice : muntele figurează ca refugiu și ca adăpost pentru oamenii liberi. Cît despre cîmpiile de-a lungul coastelor, ele nu sînt evocate decît împreună cu colonizarea, lucrările de drenaj, bonificația pămîntului, diseminarea populațiilor, deplasările de orice fel : transhumanță, nomadism, invazie. Iată acum mările, litoralul și insulele lor : ele figurează în această geo-istorie tot la scara oamenilor și a navigației lor. Ele se află acolo spre a fi descoperite, explorate, brăzdate. Nu e posibil, nici măcar la primul nivel, să vorbim despre ele fără a evoca raporturile de dominație economico-politice (Veneția, Genova etc.). Marile conflicte între imperiile spaniol și turc își aruncă deja umbra asupra peisajelor marine și, împreună cu raporturile de forțe, indică deja evenimentele. Astfel, cel de al doilea nivel nu e doar implicat, ci și anticipat în primul : geo-istoria se preschimbă rapid în geo-politică" (P. Ricœur, *Temps et Récit, op. cit.*, pp. 367-368).

[10] Fernand Braudel, *Civilisation matérielle. Économie et Capitalisme, XV-XVIII-e siècle*, 3 vol., Paris, Armand Colin, 1979.

nemarcat de jocurile schimbului ce leagă o economie de o geografie, deosebind-o pe aceasta din urmă de o simplă geometrie.

În concluzie, de la fenomenologia „locurilor" ocupate, părăsite, regăsite de niște ființe în carne și oase — trecînd prin inteligibilitatea proprie arhitecturii — pînă la geografia care descrie un spațiu locuit, discursul spațiului a trasat și el un parcurs unde spațiul trăit este rînd pe rînd abolit de spațiul geometric și reconstruit la nivelul hiper–geometric al lui *oikoumenē*[11]

II. TIMPUL ISTORIC

Dialecticii spațiului trăit, a spațiului geometric și a spațiului locuit îi corespunde o dialectică asemănătoare a timpului trăit, a timpului cosmic și a timpului istoric. Momentului critic al localizării în ordinea spațiului îi corespunde momentul datării în ordinea timpului.

Nu mai revin asupra analizei timpului calendaristic din *Temps et Récit*[12]. Demersul meu este astăzi diferit în măsura în care mă interesează nu atît împăcarea între perspectiva fenomenologică și perspectiva cosmologică asupra timpului, cît tranziția de la memoria vie la poziția „extrinsecă" a cunoașterii istorice. În această situație, noțiunea de al treilea timp revine ca una din condițiile formale de posibilitate a operației istoriografice.

Mă limitez să reamintesc definiția dată de Benveniste „timpului cronic" pe care îl numeam pentru necesitățile argumentației mele al treilea timp : 1) referința tuturor evenimentelor la un eveniment fondator care definește axa timpului ; 2) posibilitatea de a parcurge intervalele de timp conform celor două direcții opuse ale anteriorității și posteriorității față de data zero ; 3) consituirea unui repertoriu de unități servind la a denumi intervalele recurente : zi, lună, an etc.

E important să stabilim acum relația între această constituire și mutația timpului memoriei efectuată de istoric. Într-un anumit sens, datarea, ca fenomen de inscripție, e ancorată într-o capacitate de datare,

---

[11] S-ar putea continua această odisee a spațiului rînd pe rînd trăit, construit, parcurs, locuit, printr-o *ontologie a „locului"*, avînd același nivel cu ontologia „istoricității" pe care o vom analiza în partea a treia a prezentei lucrări. Cf. culegerea de eseuri a lui Pascal Amphoux și alții, *Le Sens du lieu*, Paris, Ousia, 1996 — și A. Berque, P. Nys (dir.), *Logique du lieu et Oeuvre humaine*, Paris, Ousia, 1997.

[12] Vezi P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, pp. 190–198 (paginația citată este cea a reeditării din 1991).

într-o databilitate originară, inerentă experienței vii și îndeosebi sentimentului de îndepărtare a trecutului și de apreciere a profunzimii temporale. În *De memoria et reminiscentia* Aristotel dă drept cert faptul că simultaneitatea și succesiunea caracterizează în mod originar raporturile dintre evenimentele memorate ; în caz contrar, n-ar putea fi vorba de a alege în travaliul reamintirii un punct de plecare pentru a reconstitui înlănțuirile. Acest caracter originar al sentimentului intervalelor rezultă din raportul timpului cu mișcarea : dacă timpul „aparține mișcării", e nevoie de un suflet pentru a distinge două clipe, a le raporta una la alta ca anterioară și posterioară, a le aprecia diferența (*heteron*) și a măsura intervalele (*to metaxy*), operații grație cărora timpul poate fi definit ca „numărul mișcării, după anterior și posterior" (*Fizica*, IV, 11, 219b ; trad. rom. cit., p. 108). Cît despre Augustin, deși ostil oricărei subordonări a timpului față de mișcarea fizică, el admiră ca retor puterea sufletului de a măsura în el însuși lungimile timpului și de a compara astfel în planul dicțiunii silabele scurte și lungi. La Kant, noțiunea de extensiune temporală nu pune nici o problemă. Ea nu rezultă dintr-o comparație secundă, eventual indusă, cu extensiunea spațială, ci o precedă și o face posibilă. Husserl consideră raporturile timpurilor referitoare la durată niște *a priori*-uri indisociabile de „aprehensiunile" imanente experienței interne a timpului. În sfîrșit, Bergson însuși, gînditorul duratei, nu se îndoiește că, în amintirea pură, evenimentul evocat revine împreună cu data sa. Pentru toți, extensiunea pare un fapt primordial, așa cum o atestă în limbaj întrebările „cînd?", „de cît timp?", „cît timp?", care aparțin aceluiași plan semantic cu discursul memoriei declarative și al mărturiei ; declarației „eram acolo" i se adaugă afirmația „aceasta s-a petrecut «înainte», «în timpul», «după», «de atunci încoace», «timp de»".

Acestea fiind spuse, aportul timpului calendaristic constă într-o modalitate cu adevărat temporală de inscripție, și anume un sistem de date extrinsece evenimentelor. La fel cum în spațiul geografic locurile referitoare la un aici absolut al propriului corp și al mediului înconjurător devin niște locuri oarecare ce se lasă înscrise printre siturile al căror plan e făcut de cartografie, tot așa momentul prezent, cu acel acum absolut al său, devine o dată oarecare printre toate datele a căror calculare exactă e făcută de calendare în cadrul unuia sau altuia dintre sistemele calendaristice acceptate de o parte mai mare sau mai mică a omenirii. În ceea ce privește îndeosebi timpul memoriei, „altădată" al trecutului rememorat se înscrie de acum înainte în interiorul lui „înainte ca" al trecutului datat ; în mod simetric, „mai tîrziu" al așteptării devine

„pe cînd" care marchează coincidența unui eveniment așteptat cu grila datelor ce vor veni. Toate coincidențele remacabile se referă în ultimă instanță la acelea între un eveniment social și o configurație cosmică de tip astral, în timpul cronic. În paginile consacrate mai sus lui *ars memoriae*, am avut răgazul să măsurăm incredibila exploatare de către mințile subtile a acestor calcule în folosul visului nebunesc de a stăpîni destinele umane[13]. Timpul acesta al isprăvilor memorării savante nu este al nostru, însă numeroase aspecte ale vieții în comun rămîn dominate de calculul unor împrejurări datate. Toate distincțiile familiare economiștilor, sociologilor, politologilor și mai ales istoricilor, între termen scurt, termen mediu, termen lung, ciclu, perioadă etc., distincții asupra cărora vom reveni, se înscriu în același timp calendaristic unde intervalele între evenimentele datate se lasă măsurate. Scurtimea vieții umane se decupează ea însăși pe imensitatea timpului cronic nedefinit.

La rîndul său, timpul calendaristic se detașează pe un șir etajat de reprezentări ale timpului care nu se reduc nici ele la timpul trăit conform fenomenologiei. Krzysztof Pomian distinge în *L'Ordre du temps*[14] „patru moduri de a vizualiza timpul, de a-l transpune în semne" (prefață, p. IX) : cronometria, cronologia, cronografia, cronosofia. Această ordine ține în esență de gîndire și depășește ordinea cognoscibilului (pentru a relua distincția kantiană între *Denken* și *Erkennen*) în limitele căreia se menține cu prudență istoria istoricilor. Întrucît aparțin gîndirii, aceste articulații ignoră distincția între mit și rațiune, între filosofie și teologie, între speculație și imaginație simbolică. Aceste considerații din prefața la *L'Ordre du temps* sînt foarte importante pentru cercetarea noastră : într-adevăr, nu trebuie să credem că numai memoria colectivă corespunde cunoașterii istorice. Aceasta din urmă e nevoită să-și cucerească de asemenea spațiul de descriere și de explicație pe fondul speculativ atît de bogat al problematicilor răului, dragostei și morții. Astfel, categoriile cele mai apropiate de practica istoricului avute în vedere de autor în lucrarea sa — evenimente, repetiții, epoci, structuri — se detașează pe fondul cuadruplei articulări a ordinii timpului. Timpul calendaristic sau cronic mai poate fi recunoscut în timpul cronometriei și al cronologiei. Primul desemnează ciclurile scurte sau lungi ale timpului care se întoarce, se învîrte în cerc : zi, săptămînă, lună, an ; cel de al doilea desemnează timpul liniar al perioadelor lungi : secol, mileniu

[13] Cf. mai sus, prima parte, cap. 2.

[14] Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque des histoires", 1984.

etc., a căror articulare e punctată în mod diferit de evenimentele fundamentale şi fondatoare : aici se înscriu ciclurile plurianuale, cum sînt olimpiadele greceşti. Cele două feluri de timp sînt măsurate de orologii şi calendare, sub rezerva că intervalele cronologiei — asemenea erelor — au atît o semnificaţie calitativă, cît şi una cantitativă. Mai apropiată de intenţia istoricului, cronologia ştie să ordoneze evenimentele în funcţie de o serie de date şi nume, precum şi să ordoneze şirul erelor şi al subdiviziunilor lor ; dar ignoră separarea între natură şi istorie ; ea ne autorizează să vorbim de istorie cosmică, de istorie a pămîntului, de istorie a vieţii ; istoria umană constituie doar un segment al ei. Cu cronografia, intrăm în sistemele de notare ce se pot lipsi de calendar. Episoadele înregistrate sînt definite prin poziţia lor în raport cu celelalte : succesiune de evenimente unice, bune sau rele, vesele sau triste. Un astfel de timp nu e nici ciclic, nici liniar, nici amorf ; el este cel ce relatează cronica reperată după poziţia naratorului, înainte ca povestirea să separe istoria povestită de autorul ei. Cît despre cronosofie, asupra căreia vom stărui mai mult, demersul ei defineşte proiectul unei istorii raţionale pe care ni l-am însuşit. Ea a fost cultivată de multiple curente ale gîndirii, care ordonează timpurile conform unor tipologii bogate ce opun timpul staţionar timpului reversibil ciclic sau liniar. Istoria acestor mari reprezentări echivalează cu o „istorie a istoriei" de care istoricii de meserie nu reuşesc poate niciodată să se elibereze, atunci cînd e vorba de a atribui o semnificaţie faptelor : continuitate *vs* discontinuitate, ciclu *vs* liniaritate, împărţire în perioade sau în ere. Încă o dată, nu cu fenomenologia timpului trăit şi cu exerciţiile de narativitate populară ori savantă se confruntă aici istoria, ci cu o ordine a cugetabilului care ignoră sensul limitelor. Or, categoriile aparţinînd istoriei nu au încetat să construiască „arhitectura" temporală a „civilizaţiei noastre" (*op. cit.*, p. XIII). În această privinţă, timpul istoriei procedează atît prin limitarea imensei ordini a cugetabilului, cît şi prin depăşirea ordinii trăitului.

Timpul istoric este cucerit în principal prin victoria asupra marilor cronosofii ale speculaţiei privitoare la trecut, cu preţul unei autolimitări drastice. Voi reţine din bogatele analize ale lui Pomian doar ceea ce se referă la persistenţa cronosofiei la orizontul marilor categorii care vor ordona discursul istoric în faza explicaţiei/comprehensiunii şi în aceea a reprezentării trecutului, fie că e vorba de „evenimente", de „repetiţii", de „epoci", de „structuri" (acestea sînt titlurile primelor patru capitole ale cărţii). Or, vom întîlni aceleaşi categorii de mai multe ori în cursul

cercetării noastre epistemologice. Înainte de a înfrunta căutarea adevărului pe care istoria ar trebui să-l confrunte cu ambiția de fidelitate a memoriei, este bine de știut ce exces al cugetabilului au anihilat ele. Pomian înțelege prin cronosofie marile periodizări ale istoriei, cum ar fi cele ale islamismului și creștinismului (la Daniel și sfîntul Augustin) și tentativele lor de a se pune de acord cu cronologia ; pe acest teren se înfruntă cronosofiile religioase și cronosofiile politice ; în epoca Renașterii apare o periodizare în „epoci" ale artei, iar în secolul al XVIII-lea o periodizare în „secole".

Noțiunea de eveniment ar putea fi lesne considerată drept cea mai puțin speculativă dintre toate și cea mai evidentă. Atît Michelet cît și Mabillon, atît Droysen cît și Dilthey profesează cu încredere primordialitatea faptului determinat în mod individual. Redusă la sfera vizibilității, perceperea evenimentului ar fi imposibil de justificat. Un nimb de invizibilitate reprezentînd însuși trecutul o învăluie și o lasă pradă mediațiilor care constituie obiectul căutării și nu al percepției. Împreună cu invizibilul intră în joc speculația și se propune o „tipologie istorică a cronosofiilor" (*op. cit.*, p. 26). În Occidentul creștin, raporturile dintre continuu și discontinuu au fost cucerite mai ales în detrimentul opoziției dintre istoria profană și istoria sacră, pe planul unei teologii a istoriei. Va trebui să nu pierdem din vedere această istorie speculativă atunci cînd vom întîlni succesiv pledoaria lui Braudel pentru o istorie non-evențială și „reîntoarcerea evenimentului" pe urmele reîntoarcerii politicului, pînă la modelele cele mai sofisticate ale cuplului eveniment – structură[15].

Să fi fost oare creată noțiunea de „repetiții" ignorîndu-se ideea unei direcții și a unei semnificații, oferită mai întîi de o tipologie de rang cronosofic? Îi datorăm acesteia din urmă opoziția între un timp staționar și un timp nerepetabil, fie ciclic, fie liniar și, în cazul celui liniar, fie progresiv, fie regresiv. Aceste orientări acordă prezentului un loc semnificativ în istoria luată în totalitatea ei. Vorbim astfel de ere, secole, perioade, stadii, epoci. Asemenea noțiunii de eveniment, noțiunea de arhitectură a timpului este cucerită în detrimentul dezintegrării timpului global al istoriei din care s-a ivit problema raporturilor dintre diversele timpuri locale. Dar am încetat oare vreodată să epilogăm asupra unor

[15] Vezi despre acest subiect : Paul Veyne, *L'Inventaire des différences, leçon inaugurale du Collège de France*, Paris, Éd. du Seuil, 1976. Pierre Nora, „Le retour de l'événement", în Jacques Le Goff și Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, t. I, *Nouveaux Problèmes, op. cit.*

cuvinte de genul acelora ale lui Bernard de Chartres, care confruntă „acuitatea" privirii piticilor cu „mărimea" uriaşilor pe umerii cărora se aşază cei dintîi? Am renunţat oare să opunem timpul renaşterii şi timpul tenebrelor, să pîndim oscilaţiile imprimate de unele fenomene ciclice, să urmărim înaintările şi retragerile, să propovăduim reîntoarcerea la surse, să protejăm efectele cumulative ale istoriei de corupţia gustului şi a moravurilor? Am încetat cumva să mai dăm vreo bătălie între Antici şi Moderni[16]? Nu-i mai citim şi nu-i mai înţelegem pe Vico şi Turgot? „Lupta cronosofiei progresului"(*op. cit.*, p. 58) împotriva spectrului filosofiilor regresului n-a părăsit fără îndoială orizonturile noastre . pledoaria pentru sau contra modernităţii pe care o vom evoca mai tîrziu continuă să împrumute argumente de la această panoplie. Nu ne face plăcere să recunoaştem statutul cronosofic al ideii de timp liniar cumulativ şi ireversibil, familiară încă istoricilor profesionişti. Cronosofia timpului ciclic de la începutul secolului XX ar fi suficientă pentru a ne reaminti acest lucru. Astfel, ciclurile îndrăgite de economişti o dată cu avîntul istoriei preţurilor şi a fluctuaţiilor economice ne pun în faţa unei sinteze între timpul ciclic şi timpul liniar, de genul celei propuse de E. Labrousse, între alţii. Reziduul cronosofic din spatele unei faţade ştiinţifice nu poate fi ascuns cu totul nici chiar de îngrămădirea duratelor în maniera lui Braudel şi de tentativa care o însoţeşte, şi anume aceea de a articula ca triadă structura, conjunctura şi evenimentul. În acest sens, eliberarea de orice cronosofie în favoarea unui anumit agnosticism metodic cu privire la direcţia timpului nu este încă terminată. Poate că nici nu e de dorit să fie, dacă vrem ca istoria să rămînă interesantă, adică să continue a vorbi despre speranţă, nostalgie, angoasă[17].

Conceptul epocilor (*op. cit.*, capitolul 3) este poate cel mai tulburător, în măsura în care pare a se suprapune cronologiei pentru a o decupa în mari perioade. Astfel, în Occident, învăţarea istoriei şi chiar cercetarea continuă să se împartă între Antichitate, Evul Mediu, Timpurile Moderne, lumea contemporană. Ne amintim rolul atribuit de Benveniste punctului zero în calcularea timpului istoric. Naşterea lui Hristos pentru Occidentul creştin, Hegira pentru Islam. Dar periodizările au o istorie mai bogată, a cărei obîrşie se află în visul lui Daniel povestit de Biblia ebraică şi în teoria celor patru împărăţii a lui Augustin ; regăsim apoi

[16] Cf. partea a treia, capitolul 1, „Modernitatea «noastră»", pp. 376-387.

[17] Conform lui Pomian, concepţia despre un timp liniar, cumulativ şi ireversibil e parţial verificată de trei fenomene majore : creşterea demografică, creşterea energiei disponibile şi creşterea numărului de infomaţii înmagazinate în memoria colectivă (*L'Ordre du temps, op. cit.*, pp. 92-99).

certurile succesive între Antici şi Moderni, al căror obiect sînt periodizările rivale. Comparaţia cu vîrstele vieţii a avut şi ea adepţii ei, cu un semn de întrebare asupra replicii istorice a îmbătrînirii biologice : ar putea cunoaşte istoria o îmbătrînire care să nu fie urmată de moarte? La drept vorbind, conceptul perioadelor nu se potriveşte unei istorii distincte de cea a concepţiilor ciclice sau liniare, staţionare sau regresive. *Filosofia istoriei* a lui Hegel oferă în această privinţă o sinteză impresionantă a multiplelor ordonări ale timpului istoric. Iar după Hegel, şi în pofida dorinţei de „a renunţa la Hegel", se pune din nou întrebarea dacă a dispărut orice reziduu cronosofic din folosirea unor termeni ca „palier", adoptaţi de istoria economică, în planul unde se întretaie ciclurile şi segmentele liniare. Miza este tocmai posibilitatea unei istorii fără direcţie şi fără continuitate. După Pomian, tema structurii înlocuieşte aici tema perioadei[18].

Dar se poate face istorie fără periodizare? Adică : nu doar să se predea istoria, ci şi să fie produsă? Ar trebui, aşa cum doreşte Claude Lévi–Strauss, „să se etaleze în spaţiu nişte forme de civilizaţie pe care eram înclinaţi să ni le imaginăm eşalonate în timp". A reuşi acest lucru nu ar însemna oare să-i răpim istoriei orice orizont de aşteptare, pentru a folosi conceptul evocat frecvent în lucrarea de faţă şi pe care îl datorăm lui Koselleck? Nici Lévi–Strauss nu crede că istoria s-ar putea replia asupra ideii unui spaţiu de extensiune fără orizont de aşteptare, întrucît „istoria este cumulativă doar din cînd în cînd, adică atunci cînd socotelile se adună pentru a forma o combinaţie favorabilă".

---

[18] Textul decisiv în această privinţă este cel al lui Claude Lévi–Strauss în *Race et Histoire*, UNESCO, 1952 ; recd. Paris, Gallimard, colecţia „Folio Essais", 1987. Pomian citează un pasaj foarte semnificativ din acest text : „Dezvoltarea cunoştinţelor preistorice şi arheologice tinde să *etaleze în spaţiu* nişte forme de civilizaţie pe care eram înclinaţi să ni le imaginăm *eşalonate în timp*. Aceasta înseamnă două lucruri : mai întîi, că „progresul" (dacă termenul se mai potriveşte încă pentru a desemna o realitate foarte diferită de aceea la care a fost aplicat mai întîi) nu este nici necesar, nici continuu; el acţionează prin salturi sau, cum ar spune biologii, prin mutaţii. Aceste salturi nu constau în a merge mereu mai departe în aceeaşi direcţie ; ele sînt însoţite de schimbări ale orientării, oarecum în maniera calului de la jocul de şah care are mereu la dispoziţie mai multe progresii, dar niciodată în acelaşi sens. Omenirea în progres nu seamănă deloc cu un personaj urcînd o scară şi adăugînd cu fiecare din mişcările sale o nouă treaptă la cea deja cucerită ; ea seamănă mai degrabă cu jucătorul a cărui şansă e împărţită între mai multe zaruri şi care, de fiecare dată cînd le aruncă, le vede împrăştiindu-se pe masă, aducînd cu ele tot atîtea socoteli diferite. Ceea ce cîştigi cu unul rişti să pierzi cu celălalt, iar istoria e cumulativă doar din cînd în cînd, adică atunci cînd socotelile se adună pentru a forma o combinaţie favorabilă" (citat în *L'Ordre du temps, op. cit.*, p. 149).

Marca marilor cronosofii ale trecutului e mai greu de observat la nivelul „structurilor" în care Pomian vede a patra articulație a ordinii timpului. Voi arăta rolul ei ca fază a operației istoriografice, unde noțiunea de structură intră în combinații variabile cu noțiunile de conjunctură și de eveniment. Dar e bine să reamintim nașterea ei din marile speculații asupra mișcării istoriei globale. Științele umane și sociale i-au dat desigur o dimensiune operatorie. Însă marca originii sale speculative se mai recunoaște încă în „dedublarea fiecăreia [dintre aceste științe], cu mici excepții, în teorie și în istorie" (*op. cit.*, p. 165). Autonomia teoreticului față de experiment va fi fost cucerită mai întîi în biologie, în strînsă legătură cu lingvistica și antropologia. Structurile sînt aceste noi obiecte, aceste obiecte ale teoriei, dotate cu o realitate și cu o existență demonstrabile, la fel cum se demonstrează existența unui obiect matematic. În domeniul științelor umane, dedublarea în teorie și istorie, precum și „intrarea simultană a teoriei și a obiectului-structură în cîmpul științelor umane și sociale" (*op. cit.*, p. 168) se datorează lingvisticii saussuriene. Teoria nu trebuie să cunoască decît entități temporale, lăsînd istoriei problema începuturilor, a dezvoltărilor, a arborelui genealogic. Obiectul-structură este aici limba distinctă de vorbire. Se va insista mult asupra efectelor fericite și nefericite ale transpunerii domeniului lingvistic în mînuirea istoriografică a acestui model lingvistic și ale celor ce i-au urmat lui Saussure : mai ales noțiunile de diacronie și de sincronie își pierd dimensiunea fenomenologică pentru a lua loc într-un sistem structural. Împăcarea între sistematic, dușman al arbitrarului, și istoric, punctat de evenimente discrete, devine ea însăși obiect al speculației, așa cum se vede la R. Jakobson (vezi *L'ordre du temps*, p. 174). Istoria ca știință e indirect interesată de reintegrarea științei lingvistice în spațiul teoretic și de includerea în același spațiu a studiilor asupra limbajului literar și în special poetic. Dar istoria a trebuit de asemenea să facă față în ultimii treizeci de ani ai secolului XX pretenției de a dizolva istoria într-o combinatorie logică sau algebrică, în numele corelației între proces și sistem, de parcă structuralismul ar fi depus pe obrazul istoriografiei sărutul perfid al morții[19]. Propriul nostru recurs la modele aparținînd teoriei acțiunii se va înscrie în această revoltă împotriva hegemoniei modelelor structuraliste, nu

[19] Sînt dator să semnalez efortul considerabil făcut de Pomian și de René Thom pentru a rezolva problema pusă de această amenințare de disoluție a istoricului în sistematic, cu prețul construirii unei „teorii generale a morfogenezei care să fie o teorie structuralistă" (Pomian, *ibid.*, p. 197). Despre René Thom, vezi Pomian, *ibid.*, pp. 196-202.

fără a reține ceva din influența pe care au exercitat-o asupra teoriei istoriei : unele concepte de tranziție foarte importante, cum ar fi acelea de competență și de performanță luate de la Noam Chomsky și prelucrate conform raportului dintre noțiunile de agent, putere de a acționa (*agency* a lui Charles Taylor) și structuri ale acțiunii, de pildă : constrîngerea, normele, instituțiile. Vor fi de asemenea redescoperite și reabilitate filosofiile prestructuraliste ale limbajului, de exemplu aceea a lui von Humboldt care conferă dinamismului spiritual al omenirii și activității sale productive puterea de a genera schimbări treptate de configurație : „Pentru spirit, proclama von Humboldt, a fi înseamnă a acționa". Istoriei i se recunoștea tocmai această dimensiune generatoare. Însă istoricii de meserie care ar manifesta interes față de von Humboldt n-ar putea ignora dimensiunea foarte teoretică a unor cuvinte precum acelea evocate cu plăcere de Pomian : „Asumată în realitatea sa esențială, limba este o instanță aflată în mod continuu și în fiecare clipă în curs de tranziție anticipativă. [...] În ea însăși, limba nu e o lucrare făcută (*ergon*), ci o activitate pe cale de a se face (*energeia*). Astfel încît adevărata sa definiție nu poate fi decît genetică"[20] (citat în *L'Ordre du temps*, p. 209).

Acest lung excurs consacrat trecutului speculativ și foarte teoretic al noțiunii de timp istoric nu a avut decît un singur scop, acela de a le reaminti istoricilor cîteva lucruri :

— Operația istoriografică provine dintr-o dublă reducție, aceea a experienței vii a memoriei, dar și aceea a speculației multimilenare asupra ordinii timpului.

— Structuralismul care a fascinat mai multe generații de istorici ține de o instanță teoretică situată, prin latura sa speculativă, în prelungirea marilor cronosofii teologice și filosofice, la modul unei cronosofii științifice și chiar scientiste.

[20] Pomian, „L'histoire des structures", în J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel (dir.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz CEPL, 1978, pp. 528–553 ; există o reeditare parțială, Bruxelles, Éd. Complexes, 1988. Autorul subliniază răsturnarea substanței în relația cu planul ontologiei. Rezultă noțiunea de structură propusă în *L'Ordre du temps* : „Ansamblu de relații raționale și interdependente a căror realitate e demonstrată și a căror descriere e dată de o teorie (care constituie, altfel spus, un obiect demonstrabil), ansamblu realizat de un obiect vizibil, reconstruibil sau observabil, căruia ea îi condiționează stabilitatea și inteligibilitatea" (Pomian, *op. cit.*, p. 215). Pentru Pomian, structura ca obiect teoretic reprezintă linia dreaptă a dedublării care domină cartea : vizibil/invizibil, dat/construit, arătat/demonstrabil. Dedublarea teoretic/istoric constituie unul din aspectele sale.

— Cunoaşterea istorică nu a renunţat poate niciodată la viziunile sale asupra timpului istoric atunci cînd vorbeşte de timp ciclic sau liniar, de timp staţionar, de declin sau de progres. N-ar fi atunci sarcina unei memorii instruite de istorie să păstreze urma acestei istorii speculative multiseculare şi s-o integreze în universul său simbolic? Ar fi cea mai înaltă destinaţie a memoriei, nu înainte, ci după istorie. Palatele memoriei, scrie Augustin în *Confesiuni*, nu închid în ele decît amintiri ale unor evenimente, reguli de gramatică, exemple de retorică ; ele păstrează de asemenea teorii, inclusiv pe acelea care, sub pretextul de a o îmbrăţişa, au fost pe cale s-o sufoce.

III. MĂRTURIA

Mărturia ne conduce dintr-un salt de la condiţiile formale la conţinutul „lucrurilor trecutului" (*praeterita*), de la condiţiile de posibilitate la procesul efectiv al operaţiei istoriografice. Cu mărturia începe un proces epistemologic care porneşte de la memoria declarată, trece prin arhive şi documente şi se sfîrşeşte cu proba documentară.

Într-un prim moment, ne vom opri asupra mărturiei ca atare, lăsînd în suspensie momentul inscripţiei care e acela al memoriei arhivate. De ce această amînare? Din mai multe motive. Mai întîi, mărturia poate fi utilizată în mai multe feluri : arhivarea în vederea consultării de către istorici este doar unul dintre ele, dincolo de practica mărturiei în viaţa cotidiană şi paralel cu utilizarea sa judiciară sancţionată prin sentinţa unui tribunal. De altfel, chiar în interiorul sferei istorice, mărturia nu-şi sfîrşeşte cursa o dată cu constituirea arhivelor, ea reapare la capătul parcursului epistemologic la nivelul reprezentării trecutului prin povestire, artificii retorice, transpunere în imagini. Mai mult, sub anumite forme contemporane ale depoziţiei suscitate de atrocităţile în masă din secolul XX, ea rezistă nu doar la explicaţie şi la reprezentare, ci şi la punerea în rezervă arhivală, rămînînd în mod deliberat în marginea istoriografiei şi aruncînd o îndoială asupra intenţiei veritative. Cu alte cuvinte, nu vom urmări în acest capitol decît unul dintre destinele mărturiei, pecetluit prin arhivarea sa şi sancţionat prin proba documentară. De unde interesul şi importanţa unei tentative de analiză esenţială a mărturiei ca atare, în respectul potenţialităţii utilizărilor sale multiple. Prin împrumuturile pe care le vom face de la una sau alta dintre aceste utilizări, ne vom

străduiesc să izolăm trăsăturile susceptibile de a fi comune unei pluralități de utilizări[21].

Nucleul comun uzului juridic și uzului istoric al mărturiei este mai ușor de dezvăluit în practica zilnică a mărturiei. Această utilizare ne pune din capul locului în fața unei întrebări cruciale : pînă unde este fiabilă mărturia? Întrebarea pune direct în balanță încrederea și suspiciunea. Astfel încît, dezvăluind condițiile ce favorizează suspiciunea, avem șansa să ne apropiem de nucleul de sens al mărturiei. Suspiciunea se desfășoară într-adevăr de-a lungul unui lanț de operații care încep la nivelul percepției unei scene trăite, continuă la nivelul retenției amintirii, pentru a se focaliza asupra fazei declarative și narative a restituirii trăsăturilor evenimentului. În cadrul psihologiei judiciare, neîncrederea observatorilor a îmbrăcat o formă științifică ca disciplină experimentală. Una dintre probele de bază constă în sarcina impusă unei cohorte de subiecți de a produce o restituire verbală a uneia și aceleiași scene filmate. Testul ar trebui să permită măsurarea fiabilității spiritului uman în ceea ce privește operațiile propuse, fie în momentul percepției, fie în faza de retenție, fie, în sfîrșit, cu ocazia restituirii verbale. Artificiul probei, asupra căruia e important să atragem atenția, constă în faptul că experimentatorul este acela care definește condițiile probei și validează statutul de realitate al faptului ce urmează să fie atestat : acest statut este considerat a fi dobîndit în însuși montajul experimentării. Cele luate atunci în considerare și măsurate sînt abaterile de la această realitate dovedită de către experimentator. Modelul implicit al acestei presupoziții îl constituie fiabilitatea indiscutabilă a ochiului camerei. Desigur, rezultatele experimentării nu sînt deloc neglijabile : ele privesc prezența flagrantă a unor distorsiuni între realitatea cunoscută în alt fel și depozițiile subiecților de laborator. Pentru noi, problema nu e de a supune criticii concluziile investigației în scopul descalificării mărturiei în general, ci de a pune în discuție pe de o parte

[21] Îmi recunosc aici datoria față de lucrarea lui Renaud Dulong, *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales, de l'attestation personnelle*, Paris, EHESS, 1998. Ea mi-a permis să ameliorez o versiune anterioară a prezentei analize, în pofida unui dezacord cu teza sa finală referitoare la o antinomie globală între „mărturia istorică" și istoriografie, teză ce rezultă dintr-o focalizare aproape exclusivă asupra mărturiei foștilor combatanți și mai ales a supraviețuitorilor Shoah-ului. Într-adevăr, aceste mărturii rezistă explicației și reprezentării istoriografice. Ele rezistă mai întîi chiar arhivării. Se pune atunci problema semnificației acestor mărturii pe traseul unei operații istoriografice ale cărei limite sînt vizibile în fiecare fază și chiar în reflecția cea mai exigentă (cf. mai jos, partea a treia, cap. 1). Dar lucrarea lui Dulong a făcut în prealabil o descriere esențială a mărturiei care nu exclude arhivarea, fără a-i face însă teoria.

ceea ce Dulong numeşte „paradigma înregistrării", şi anume videoscopul, iar pe de altă parte ideea „observatorului neangajat", prejudecată la care sînt supuşi subiecţii experimentării.

Această critică a „modelului regulator" al psihologiei judiciare reprezintă o reîntoarcere la practica zilnică a mărturiei în conversaţia curentă. O astfel de abordare este în deplin acord cu teoria acţiunii prezentă în faza explicativă şi în faza reprezentativă a operaţiei istoriografice şi cu întîietatea ce va fi acordată problematicii reprezentării în relaţia sa cu acţiunea, în planul constituirii legăturii sociale şi a identităţilor ce ţin de ea[22]. Surprinsă dincolo de bifurcaţia între uzul său judiciar şi uzul său istoriografic, acţiunea de a depune [mărturie] are aceeaşi amploare şi aceeaşi importanţă ca acţiunea de a povesti, în virtutea înrudirii evidente între cele două activităţi, la care ar trebui adăugat imediat actul de a promite, a cărui înrudire cu mărturia rămîne mai ascunsă. Arhivarea, în partea istorică şi depoziţia, în partea judiciară, constituie utilizările determinate necesare probei documentare, pe de o parte, pronunţării sentinţei, de cealaltă. Utilizarea curentă în conversaţia cotidiană păstrează mai bine trăsăturile esenţiale ale actului de a mărturisi rezumat de Dulong în următoarea definiţie : „O povestire autobiografică atestată de un eveniment trecut, indiferent dacă această povestire a fost efectuată în circumstanţe informale sau formale" (*Le Témoin occulaire*, p. 43).

Să dezvoltăm componentele esenţiale ale acestei operaţii :

1. Distingem mai întîi două versante pe care le articulăm unul de altul : pe de o parte, aserţiunea realităţii factuale a evenimentului raportat, pe de alta certificarea sau autentificarea declaraţiei prin experienţa autorului său, ceea ce se numeşte presupusa ei fiabilitate. Primul versant îşi găseşte expresia verbală în descrierea scenei trăite într-o naraţiune care, dacă n-ar menţiona implicarea naratorului, s-ar mărgini la o simplă informaţie, scena povestindu-se ea însăşi conform distincţiei între povestire şi discurs propusă de Benveniste. O nuanţă demnă de reţinut : această informaţie trebuie considerată importantă ; e necesar ca faptul atestat să fie considerat semnificativ, ceea ce face problematică o distincţie prea tranşantă între discurs şi povestire. Oricum, se presupune că factualitatea atestată trasează o graniţă netă între realitate şi ficţiune. Fenomenologia memoriei ne-a confruntat foarte devreme cu caracterul întotdeauna problematic al acestei graniţe. Iar raportul dintre realitate şi ficţiune nu va înceta să ne preocupe, pînă în stadiul reprezentării trecutului

[22] Cf. mai jos nota de orientare a capitolului 2 şi cea a capitolului 3.

de către istoric. Înseamnă că această primă componentă a mărturiei are greutate. Şi tocmai aici apar o mulţime de suspiciuni.

2. Specificitatea mărturiei constă în aceea că aserţiunea realităţii este inseparabilă de cuplarea ei cu autodesemnarea subiectului care depune mărturie[23]. Din această cuplare derivă formula tip a mărturiei : eram acolo. Ceea ce se atestă este în mod indiviz realitatea lucrului trecut şi prezenţa naratorului în locurile de ocurenţă. Iar cel ce se declară mai întîi martor este martorul însuşi. El se numeşte pe sine. Autodesemnarea e punctată de un deictic triplu : persoana întîi singular, timpul trecut al verbului şi menţionarea lui *acolo* în raport cu *aici*. Caracterul autoreferenţial este subliniat uneori de anumite enunţuri introductive cu rol de „prefaţă". Aceste tipuri de aserţiuni leagă mărturia punctuală de întreaga istorie a unei vieţi. În acelaşi timp, autodesemnarea ne face să atingem opacitatea inextricabilă a unei istorii personale care a fost ea însăşi „antrenată în istorie". De aceea, amprenta afectivă a unui eveniment capabil să frapeze martorul asemenea unei lovituri nu coincide în mod necesar cu importanţa pe care i-o dă receptorul mărturiei.

3. Autodesemnarea se înscrie într-un schimb ce creează o situaţie dialogală. Martorul atestă în faţa cuiva realitatea unei scene la care susţine că a asistat, eventual ca actor sau ca victimă dar, în momentul mărturiei, în poziţie de terţ faţă de toţi protagoniştii acţiunii[24]. Structura dialogală a mărturiei îi pune imediat în evidenţă dimensiunea fiduciară : martorul pretinde să fie crezut. El nu se mărgineşte să spună : „Eram acolo", ci adaugă : „Credeţi-mă". Certificarea mărturiei nu este aşadar completă decît prin răspunsul în ecou al celui ce primeşte mărturia şi o acceptă ; din acel moment, mărturia nu este doar certificată, e şi acreditată. Acreditarea ca proces în curs, generează alternativa între încredere şi suspiciune, de la care am pornit. Se poate recurge la o argumentare a îndoielii, pe care psihologia judiciară evocată la început o alimentează cu motive bine cîntărite : această argumentare se poate referi la condiţiile cele mai comune ale unei proaste percepţii, ale unei

---

[23] Actul de limbaj prin care martorul îşi atestă angajamentul personal confirmă în mod vădit analiza propusă mai sus (prima parte, cap. 3) privind atribuirea către sine a amintirii : era deja un fel antepredicativ de autodesemnare.

[24] În *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, Éd. de Minuit, 1969), É. Benveniste notează că în dreptul roman cuvîntul *testis*, derivat din *tertius*, desemnează terţele persoane însărcinate să asiste la un contract oral şi abilitate să certifice acest schimb (citat de Dulong, *Le Témoin oculaire, op. cit.*, p. 43).

proaste retenţii, ale unei proaste restituiri. Printre acestea din urmă, trebuie luat în calcul intervalul de timp atît de favorabil „elaborării secundare", cum o numeşte Freud în *Interpretarea viselor* ; el se poate referi într-un mod mai neliniştitor la motivele personale care fac ca subiectul să fie îndeobşte crezut datorită unor ocazii asemănătoare ce creează un precedent, precum şi datorită reputaţiei celui ce depune mărturie ; în acest caz, acreditarea are valoare de autentificare a martorului în calitate de persoană. Rezultă de aici ceea ce se numeşte fiabilitatea sa, a cărei apreciere poate fi asimilată ordinii mărimilor intensive şi comparate.

4. Posibilitatea de a bănui generează la rîndul ei un spaţiu al controversei, în care se confruntă mai multe mărturii şi mai mulţi martori. În anumite condiţii generale de comunicare, acest spaţiu poate fi calificat drept spaţiu public ; pe acest arierplan, critica mărturiei se grefează pe practica sa. Martorul anticipează oarecum aceste circumstanţe, adăugînd o a treia clauză la declaraţia sa : „Eram acolo", spune el ; „Credeţi-mă", adaugă el ; şi : „Dacă nu mă credeţi, întrebaţi pe altcineva", rosteşte el, eventual cu o notă de sfidare. Martorul este atunci cel ce acceptă să fie convocat şi să răspundă unui apel eventual contradictoriu.

5. Este grefată astfel o dimensiune suplimentară de ordin moral menită să întărească credibilitatea şi fiabilitatea mărturiei, şi anume disponibilitatea martorului de a-şi repeta mărturia. Martorul fiabil este cel ce îşi poate menţine mărturia în timp. Această menţinere înrudeşte mărturia cu promisiunea, mai exact cu promisiunea de dinaintea oricărei promisiuni, aceea de a-şi ţine promisiunea, de a se ţine de cuvînt. Mărturia se alătură astfel promisiunii printre actele de discurs care specifică ipseitatea în diferenţa sa faţă de simpla *idem*-itate (*mêmeté*), diferenţa caracterului sau mai bine zis a formulei genetice, imuabilă de la concepere pînă la moartea individului, soclu biologic al identităţii sale[25]. Martorul trebuie să fie în stare să răspundă de spusele sale în faţa oricui i-ar cere să dea seama de ele.

---

[25] Cu privire la distincţia între ipseitate şi *idem*-itate (*mêmeté*), cf. *Soi-même comme un autre, op. cit.* pp. 167–180 (recd. din 1996). Cu privire la promisiune, se va citi Henrik von Wright, „On promises", în *Philosophical Papers* I, 1983, pp. 83–99 : „a asigura" că un anumit lucru s-a întîmplat, a-l certifica, echivalează cu o „promisiune referitoare la trecut".

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

6. Această structură stabilă a dispoziției de a depune mărturie transformă mărturia într-un factor de siguranță în ansamblul raporturilor ce constituie legătura socială ; la rîndul său, această contribuție a fiabilității unei proporții importante de agenți sociali la siguranța generală face din mărturie o instituție[26]. Se poate vorbi aici de instituție naturală, chiar dacă expresia pare a fi un oximoron. Ea e utilă pentru a distinge certificarea în comun a unei povestiri în conversația curentă a utilizărilor tehnice, „artificiale", proprii pe de o parte arhivării în cadrul unor instituții determinate și, de cealaltă parte, depoziției mărturiei conform procedurii procesului în incinta tribunalului. Am recurs la o expresie paralelă pentru a distinge exercițiul obișnuit al rememorării de artificiile memorării cultivate în *ars memoriae* : am putut opune astfel memoria naturală memoriei artificiale. Ceea ce ne permite să vorbim de instituție este mai întîi stabilitatea mărturiei gata să fie repetată, apoi contribuția fiabilității fiecărei mărturii la siguranța legăturii sociale întrucît se întemeiază pe încrederea în cuvîntul celuilalt[27]. Această lectură fiduciară se întinde treptat la toate schimburile, contractele și pactuile, constituind asentimentul la cuvîntul celuilalt ca principiu al legăturii sociale, într-atît încît devine un *habitus* al comunității respective și chiar o regulă de prudență : să ai mai întîi încredere în cuvîntul celuilalt, apoi să te îndoiești de el, dacă ai motive puternice. În vocabularul meu, e vorba de o competență a omului capabil : creditul acordat cuvîntului celuilalt face din lumea socială o lume împărtășită intersubiectiv. Această împărțire reprezintă componenta majoră a ceea ce se poate numi „simțul comun". El este puternic afectat atunci cînd niște instituții politice corupte instaurează un climat de supraveghere mutuală, de delațiune, unde practicile mincinoase subminează baza încrederii în limbaj. Găsim aici, amplificată la dimensiunea structurilor de comunicare ale unei societăți întregi, problematica memoriei manipulate evocată mai sus[28]. Încrederea în cuvîntul celuilalt întărește nu numai interdependența, ci și similitudinea membrilor comunității în calitatea lor de oameni. Încrederea reciprocă indică legătura între ființe asemănătoare. Lucrul acesta

[26] Îmi exprim aici acordul total cu Renaud Dulong, care vorbește despre mărturia oculară ca despre o „instituție naturală" (Dulong, *Le Témoin occulaire, op. cit.*, pp. 41-69). Autorul subliniază proximitatea analizelor sale cu sociologia fenomenologică a lui Alfred Schutz din *The Phenomenology of the Social World, op. cit.* și cu teoria spațiului public a Hannei Arendt.

[27] Acesta este sensul dat de Wright termenului „instituție" în „On promises". O astfel de utilizare se apropie de noțiuni cum ar fi „jocuri de limbaj" și „forme de viață" la Wittgenstein.

[28] Cf. mai sus, prima parte, pp. 102-109

trebuie spus *in fine* pentru a compensa excesul în accentuarea temei diferenței din numeroase teorii contemporane asupra constituirii legăturii sociale. Reciprocitatea corectează insubstituabilitatea actorilor. Schimbul reciproc consolidează sentimentul de a exista în mijlocul altor oameni — *inter homines esse* —, cum îi place Hannei Arendt să spună. Se creează astfel un spațiu favorabil atît lui *dissensus* cît și lui *consensus*. Iar *dissensus* va fi introdus de critica mărturiilor potențial divergente pe drumul ce duce de la mărturie la arhivă. În concluzie, nivelul mediu de securitate lingvistică al unei societăți depinde în ultimă instanță de fiabilitatea, deci de atestarea biografică a fiecărui martor luat separat. Pe acest fond de presupusă încredere se detașează în mod tragic singurătatea „martorilor istoriei", a căror experiență extraordinară depășește capacitatea medie, obișnuită, de înțelegere. Există martori care nu se bucură niciodată de un auditoriu în stare să-i asculte și să-i înțeleagă[29].

[29] Presupoziția unei lumi comune este relativ ușor de formulat, atîta timp cît e vorba de o lume a percepțiilor comune. Această situație simplificată e postulată de Melvin Pollner în „Événement et monde commun", subtitlu al „Que s'est-il réellement passé", în J.-L. Petit (dir.). *L'Événement en perspective*, Paris EHESS, coll. „Raisons pratiques", 1991, pp. 75–96. Simțul comun e definit aici prin presupoziția unei posibile lumi împărtășite : „Vom numi idiom al rațiunii ordinare (*an idiom of mundane reason*) ansamblul format din această supoziție și din operațiile de inferență pe care le permite" (Pollner, art. cit., p. 76). Într-adevăr, această presupoziție considerată „de necorectat", imposibil de falsificat, permite deopotrivă reperarea discordanțelor și considerarea lor ca „enigme" (*puzzles*) reductibile prin proceduri ce țin de perspicacitate. Fiind vorba de o lume culturală, criteriile acordului sînt mult mai greu de stabilit. E mult mai problematic de afirmat că discordanțele reprezintă niște distorsiuni. Am putea s-o facem, dacă am adopta în mod naiv cele două paradigme criticate mai sus, cea a înregistrării după modelul videoscopului și cea a dezangajării observatorului. Supoziția posibilității unei lumi împărtășite devine atunci un ideal de concordie mai degrabă decît de concordanță. Astfel, acest ideal reprezintă presupoziția unui gen de viață împărtășit pe fondul unei lumi unice a percepției. În măsura în care evenimentele atestate interesante pentru istorici sînt niște evenimente considerate importante, ele depășesc sfera perceptivă și o implică pe aceea a opiniilor ; presupusul simț comun este o lume doxică extrem de fragilă, care dă naștere unor discordanțe ce constituie dezacorduri, diferende generatoare de controverse. În aceste condiții, se pune problema caracterului plauzibil al argumentelor avansate de protagoniști. Se face astfel loc logicii argumentative a istoricului și a judecătorului. Dar dificultatea de a asculta mărturiile celor salvați din lagărele de exterminare constituie poate cea mai neliniștitoare punere în discuție a coeziunii liniștitoare a pretinsei lumi comune a sensului. E vorba de mărturii „extraordinare", în sensul că depășesc capacitatea obișnuită de înțelegere, numită de Pollner *mundane reason*. În această privință, reflecțiile descurajante ale lui Primo Levi în *Si*

IV. ARHIVA

Momentul arhivei este momentul intrării în scriere a operației istoriografice. La origine, mărturia e orală ; ea e ascultată, auzită. Arhiva este scriere ; ea e citită, consultată. În arhive, istoricul de meserie e un cititor.

Înaintea arhivei consultate, constituite, există arhivarea[30]. Or, aceasta reprezintă o ruptură pe un traseu de continuitate. Mărturia, s-a spus, dă o urmare narativă memoriei declarative. Dar specificul povestirii constă în a putea fi despărțită de naratorul său, așa cum arată cu insistență o critică literară influențată de structuralism. Însă nici fenomenologia nu se lasă mai prejos : o ruptură subtilă se adîncește între spunerea și spusul oricărei enunțări, permițînd enunțului, spusului lucrurilor spuse, să urmeze o traiectorie ce poate fi numită, în sens strict, literară. De altfel, punerea în intrigă a unei istorii povestite întărește

---

c'est un homme. Souvenirs (ed. originală, Torino, Einaudi, 1947 [trad. rom. : *Mai e acesta un om?...*, în rom. de Doina Condrea-Derer, București, Ed. Univers, 1974, *nota trad.*] ; trad. fr. de Martine Schmoffeneger, Paris, Gallimard, 1947 ; rééd. 1994) și, mai mult încă, în *Les Naufragés et les Rescapés* (ed. originală Torino, Einaudi, 1986 ; trad. fr. de André Maugé, Paris, Gallimard, 1989) ne dau de gîndit.

[30] Momentul de arhivare a mărturiei e marcat în istoria istoriografiei de apariția figurii lui *histōr*, sub trăsăturile lui Herodot, ale lui Thucidide și ale altor istorici greci, apoi latini. Am evocat mai sus (notă de orientare, p. 169, nota 5), citindu-l pe François Hartog, ruptura între aed sau rapsod și *histōr*. Același autor precizează din această perspectivă raportul dintre *histōr* și martor. Înaintea lui, Benveniste insistase asupra continuității între judecătorul care tranșează conflictele și martorul ocular : „Pentru noi, judecătorul nu e martorul ; această variație de sens deranjează analiza trecerii. Dar tocmai pentru că *histōr* este martorul ocular, singurul care tranșează dezbaterea, îi putem atribui sensul de «cel ce tranșează printr-o judecată fără drept de apel o chestiune de bună credință»" (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes, op. cit.*, t. II, citat de F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote, op. cit.*, p. IX). Ar trebui fără îndoială să facem distincția aici între cel ce depune mărturia și cel ce o primește : ea se face prin gestul martor-judecător. În acest sens, Hartog mărește distanța între *histōr* și martorul ocular, intercalînd între simpla vedere și „expunerea" cercetării un lanț de „mărci ale enunțării" : eu am văzut, eu am ascultat, eu spun, eu scriu (*ibid.*, p. 298). Acest joc al enunțării se petrece de asemenea între ochi și ureche (*ibid.*, p. 274), între a spune și a scrie (*ibid.*, pp. 270–316), totul în absența sancționării din partea unui posesor al adevărului (*ibid.*, p. XIII). Scrierea constituie în acest sens marca decisivă : pe ea se grefează toate strategiile narative din care decurge „capacitatea povestirii de a ne face să credem" (*ibid.*, p. 302). Vom reveni asupra acestei teze cu ocazia discuției privind conceptul de reprezentare în istorie (cf. mai jos, p. 286–347).

autonomia semantică a unui text, căreia alcătuirea în formă de operă îi conferă vizibilitatea lucrului scris[31].

Acestor trăsături de scripturalitate pe care le are în comun cu povestirea, mărturia le adaugă unele trăsături specifice aparţinînd structurii de schimb între cel ce o depune şi cel ce o primeşte : în virtutea caracterului reiterabil care îi conferă statutul de instituţie, mărturia poate fi scrisă, depusă. La rîndul ei, depoziţia este condiţia posibilităţii unor instituţii specifice destinate adunării, conservării, clasării unei mase documentare în vederea consultării de către persoane abilitate. Arhiva se prezintă astfel ca un loc fizic ce adăposteşte destinul acelui tip de urmă pe care l-am deosebit cu grijă de urma cerebrală şi de urma afectivă, şi anume urma documentară. Însă arhiva nu este doar un loc fizic, spaţial, ea este şi un loc social. Sub acest al doilea aspect o tratează Michel de Certeau în prima dintre cele trei părţi a ceea ce el numeşte înaintea mea operaţie istoriografică[32]. A raporta un produs la un loc constituie, spune el, prima sarcină a unei epistemologii a cunoaşterii istorice : „A concepe istoria ca o operaţie va însemna a încerca, la un mod neapărat limitat, a o înţelege ca raport între un loc (o recrutare, un mediu, o meserie) nişte proceduri de analiză (o disciplină) şi construirea unui text (o literatură)" (*L'Écriture de l'histoire*, p. 64). Ideea locului social de producţie are o dimensiune critică îndreptată împotriva pozitivismului, prezentă la Michel de Certeau şi Raymond Aron, în perioada cînd acesta din urmă scria *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938). Dar, spre deosebire de R. Aron care evidenţiază „disoluţia obiectului", Certeau pune mai puţin accentul pe subiectivitatea autorilor, pe deciziile lor personale, cît pe ne–spusul statutului social al istoriei ca instituţie a cunoaşterii. El se deosebeşte astfel şi de Max Weber care, în *Le Savant et le Politique* „scutea", după propria-i afirmaţie, puterea savanţilor de constrîngerile societăţii politice. În opoziţie cu această refulare a raportului cu societatea care generează ne–spusul locului de unde vorbeşte istoricul, Certeau denunţă, în maniera lui Habermas din perioada cînd pleda pentru

[31] P Ricœur, *Du texte à l'action : essais d'herméneutique* 2, Paris, Éd. du Scuil, coll. „Esprit", 1986.

[32] „Gestul care reduce ideile la nişte locuri este [...] un gest de istoric. A înţelege înseamnă pentru el a analiza în termeni de producţie localizabili materialul instaurat de fiecare metodă mai întîi după propriile sale criterii de pertinenţă" („L'opération historiographique", în *L'Écriture de l'histoire, op. cit.*, p 63 ; o parte din acest studiu a fost publicată în J. Le Goff şi P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire, op. cit.* , t. I, pp. 3–41, sub titlul „L'opération historique").

o „repolitizare" a lucrurilor umane, apropierea limbajului de către un subiect plural presupus „a ține" discursul istoriei: „Prin aceasta se dovedește prioritatea discursului istoric asupra fiecărei lucrări istoriografice particulare și raportul dintre acest discurs și o instituție socială" (*op. cit*, p. 72).

Nu este totuși suficient să le redăm istoricilor locul în societate pentru a explica procesul care constituie un obiect distinct al epistemologiei, și anume, în termenii lui Certeau, procesul ce conduce „de la strîngerea documentelor la redactarea cărții" (*op. cit.*, p. 75). Alcătuirea în niveluri multiple a acestor unități sociale reprezentate de arhive necesită o analiză a actului de arhivare, susceptibil de a fi situat pe un lanț de operații veritative avînd drept termen provizoriu stabilirea probei documentare[33]. Înaintea explicației, în sensul exact de stabilire a răspunsurilor cu „pentru că" la întrebările cu „de ce?", are loc stabilirea surselor care, cum spune foarte bine Certeau, constă în „a redistribui spațiul" împărțit deja între colecționarii de „rarități", pentru a vorbi ca Foucault. Certeau numește „loc" „ceea ce permite și ceea ce interzice" (*op. cit.*, p. 78) un anumit tip de discurs în care se încadrează operațiile cu adevărat cognitive.

Gestul de a pune deoparte, de a aduna, de a colecționa constituie obiectul unei discipline distincte, arhivistica, căreia epistemologia operației istorice îi este datoare în ceea ce privește descrierea trăsăturilor prin care arhiva realizează o ruptură față de mărturia orală din auzite. Desigur, dacă scrierile constituie partea principală a depozitelor de arhivă și dacă prin scrieri mărturiile oamenilor din trecut constituie pentru noi un prim nucleu, atunci toate felurile de urme sînt menite a fi arhivate. În acest sens, noțiunea de arhivă redă gestului de a scrie întreaga amplitudine pe care i-o dă mitul din *Phaidros*. În același timp, orice pledoarie în favoarea arhivei va rămîne în suspensie, în măsura în care nu știm, și s-ar putea să nu știm niciodată, dacă transformarea mărturiei orale în mărturie scrisă, în document de arhivă este, din punctul de vedere al utilității sau al inconvenientelor sale pentru memoria vie, leac sau otravă — *pharmakon*...

---

[33] Certeau tratează despre stabilirea „documentelor" în cadrul celei de a doua operațiuni istoriografice pe care o plasează sub titlul „Une pratique" și subtitlul „L'établissement des sources ou la redistribution de l'espace" (Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*, pp. 84–89). „În istorie, totul începe cu gestul de a pune deoparte, de a aduna, de a transforma în «documente» anumite obiecte altfel repartizate. Această nouă repartiție culturală constituie primul travaliu." (*ibid.*, p. 84)

Propun să reaşezăm în cadrul acestei dialectici a memoriei şi istoriei observaţiile consacrate noţiunii de arhivă în *Temps et Récit*[34]. Accentul va fi pus aici pe trăsăturile prin care arhiva reprezintă o ruptură faţă de mărturia orală din auzite. În prim plan trece iniţiativa unei persoane fizice sau morale vizînd să păstreze urmele propriei sale activităţi ; această iniţiativă inaugurează actul de a face istorie. Urmează apoi organizarea mai mult sau mai puţin sistematică a fondului pus deoparte. Ea constă în măsuri fizice de prezervare şi în operaţii logice de clasificare ce ţin de necesitatea unei tehnici ridicate la rang arhivistic. Ambele proceduri sînt puse în slujba celui de al treilea moment, acela al consultării fondului în limitele unor reguli ce autorizează accesul[35].

Dacă avem în vedere, cu toate rezervele pe care le vom prezenta mai tîrziu, că esenţialul unui fond de arhive constă în texte şi dacă vrem să ne ocupăm de textele ce reprezintă mărturii ale contemporanilor avînd acces la fond, atunci schimbarea statutului de mărturie scrisă în acela de arhivă reprezintă prima mutaţie istorică* a memoriei vii supuse analizei noastre. Putem astfel spune despre aceste mărturii scrise ceea ce spune *Phaidros* despre „cuvîntările scrise". „Şi de îndată ce a fost scrisă, odată pentru totdeauna, fiece cuvîntare colindă pretutindeni păstrînd aceeaşi înfăţişare şi pentru cei ce o pricep, şi pentru cei cărora nu le spune nimic. Ea nu ştie în faţa cui se cuvine să vorbească şi în faţa cui să tacă. Iar dacă a fost disprețuită sau pe nedrept hulită, ea trebuie, de fiecare dată, să-şi cheme în ajutor părintele ; singură, nu e în stare nici să se apere, nici să vină în ajutor" (275d, e ; trad. rom. cit.). În acest sens, lucrurile stau într-adevăr aşa : ca orice scriere, un document de arhivă e deschis oricui ştie să citească ; el nu are un destinatar desemnat, spre deosebire de mărturia orală care e adresată unui interlocutor precis ; de altfel, documentul ce doarme în arhive este nu numai mut, ci şi orfan : mărturiile pe care le conţine s-au desprins de autorii ce le-au „dat naştere" ; ele sînt lăsate în grija celor competenţi, pentru a le interoga şi a le apăra, a le da ajutor şi asistenţă. În cultura noastră

[34] P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*

[35] Françoise Hildesheimer, *Les Archives de France. Mémoire de l'histoire*, Paris, Honoré Champion, 1997. Jean Favier şi Danièle Neirinck, „Les archives", în François Bedarida, *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945–1955*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995, pp. 89–110. Autorii adoptă definiţia deosebit de largă a arhivelor dată de legea franceză din 1979 : „Arhivele sînt ansamblul documentelor, indiferent de dată, forma şi suportul lor material, produse sau primite de orice persoană fizică sau morală precum şi de orice serviciu sau organism public ori privat în exercitarea activităţilor lor" (art. cit., p. 93).

* În original : *historienne* [*nota trad.*].

istorică, arhiva reprezintă o autoritate pentru cel ce o consultă ; se poate vorbi, aşa cum o vom face mai departe, de o revoluţie documentară. Într-o fază pe care studiile istorice o consideră astăzi perimată, munca în arhive avea reputaţia de a garanta obiectivitatea cunoaşterii în istorie, la adăpost de subiectivitatea istoricului. Din perspectiva unei concepţii mai puţin pasive despre consultarea arhivelor, schimbarea de semn care face din textul orfan un text cu autoritate este legată de asocierea mărturiei cu o euristică a probei. O astfel de asociere este comună mărturiei în faţa tribunalului şi mărturiei culese de istoricul de meserie. I se cere mărturiei să constituie o probă. Ea oferă atunci ajutor şi asistenţă oratorului sau istoricului care o invocă. Dacă ne referim în mod special la istorie, ridicarea mărturiei la rangul de probă documentară va marca timpul forte al răsturnării raportului de asistenţă exercitat de scriere asupra acelei „memorii în cîrje", acelei *hypomnēmē*, memorie artificială prin excelenţă, căreia mitul nu-i atribuia decît un loc secund. Oricare ar fi peripeţiile istoriei documentare — cu sau fără pozitivism —, frenezia documentară a cuprins întreaga epocă. Vom evoca într-o fază mai avansată a prezentei lucrări (partea a treia, capitolul 2) spaima lui Yerushalmi confruntat cu mareea arhivală, precum şi exclamaţia lui Pierre Nora : „Arhivaţi, arhivaţi, va rămîne întotdeauna ceva din toate acestea!". Dezlegat de nevrednicia sa şi făgăduit insolenţei, să fi devenit oare *pharmakon*-ul documentului arhivat mai mult otravă decît leac?

Să-l urmăm pe istoric în arhive. O vom face în compania lui Marc Bloch, istoricul care a recunoscut probabil cel mai bine locul mărturiei în construirea faptului istoric[36]. Recursul istoriei la mărturie nu e nicidecum fortuit. El se întemeiază pe însăşi definiţia obiectului istoriei : acesta nu este trecutul, nu este timpul, sînt „oamenii în timp". De ce nu timpul? Mai întîi pentru că el este mediul, „însăşi plasma unde se scaldă fenomenele şi un fel de loc al inteligibilităţii lor" (Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, p. 52). (Altfel spus, aşa cum am arătat mai sus, timpul ca atare constituie una din condiţiile formale ale efectivităţii istorice) ; apoi, pentru că el revine ca variabil printre obiecte în conformitate cu ritmurile sale, aşa cum avea s-o dovedească problematica braudeliană a timpurilor sociale ; de altfel, natura fizică se dezvoltă şi ea în timp iar în acest sens larg are o istorie ; în sfîrşit, pentru

[36] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, prefaţă de Jacques Le Goff, Paris, Masson, Armand Colin, 1993–1997 (ed. întîi, Paris, Armand Colin, 1974, prefaţă de Georges Duby). Redactarea lucrării, scrisă în singurătate, departe de biblioteci, a fost întreruptă de arestarea marelui istoric care şi-a urmat destinul.

că fascinația originilor — acel „idol al originilor" — ține de tematizarea directă și exclusivă a timpului ; de aceea, referința la oameni trebuie să figureze în definiție. Dar e vorba de „oameni în timp", ceea ce implică un raport fundamental între prezent și trecut. Datorită acestei dialectici — „a înțelege prezentul prin trecut" și, corelativ, „a înțelege trecutul prin prezent" — categoria de mărturie intră în scenă ca urmă a trecutului în prezent. Astfel, urma reprezintă conceptul superior sub egida căruia Marc Bloch așază mărturia. Ea constituie operatorul prin excelență al unei cunoașteri „indirecte".

Marc Bloch împarte analiza raportului între istorie și mărturie în două părți.

Prima parte stă sub semnul „observației istorice" (capitolul 2). Partea a doua, sub acela al „criticii" (capitolul 3).

Putem vorbi de observație în istorie deoarece urma reprezintă pentru cunoașterea istoriei ceea ce observația directă sau instrumentală reprezintă pentru științele naturii. Mărturia figurează aici în calitate de subcategorie ; ea poartă de la început amprenta care deosebește folosirea sa în istorie de folosirea ei în schimburile obișnuite unde predomină oralitatea. Istoricul întîlnește în documentele din arhive o urmă scrisă. În timp ce în schimburile obișnuite mărturia și repetarea ei sînt contemporane în mod global, în istorie mărturia se înscrie în relația dintre trecut și prezent, în mișcarea înțelegerii unuia de către celălalt. În acest context, scrierea este mediația unei științe în esență retrospectivă, a unei gîndiri „de-a-ndăratelea".

Există însă urme care nu sînt „mărturii scrise" și care țin de asemenea de observația istorică, și anume „vestigiile trecutului" (*op. cit.*, p. 70). Ele sînt o mană cerească pentru arheologie : cioburi, unelte, monede, imagini pictate sau sculptate, mobile, obiecte funerare, resturi de locuințe etc. Le putem numi, prin extensie, „mărturii nescrise", cu riscul unei confuzii cu mărturiile orale la care vom reveni mai tîrziu[37]. Vom vedea de altfel mărturiile împărțindu-se în mărturii voluntare, destinate posterității și mărturii ale unor martori fără voia lor, ținte ale indiscreției și bunului plac al istoricului[38]. Acest șir de definiții — știință a oamenilor în timp, cunoaștere prin urme, mărturii scrise și nescrise, mărturii voluntare și involuntare — asigură statutul istoriei ca meserie

[37] Voi propune mai tîrziu întărirea distincției între cele două feluri de mărturii, scrise și nescrise, apropiindu-l pe cel de al doilea de noțiunea de indiciu și de cunoașterea indiciară propusă de Carlo Ginzburg.

[38] „Istoricul bun seamănă cu căpcăunul din legendă. Acolo unde adulmecă mirosul cărnii umane, știe că se află prada sa" (Bloch, *Apologie pour l'histoire, op. cit.*, p. 51).

şi al istoricului ca meseriaş. În cele din urmă, „cercetarea, făcînd progrese, a ajuns să acorde din ce în ce mai multă atenţie martorilor fără voie" (*op. cit.*, p. 75). Într-adevăr, cu excepţia confesiunilor, a autobiografiilor şi altor jurnale, a diverselor carte, a actelor secrete din cancelarii şi a rapoartelor confidenţiale ale şefilor militari, documentele din arhive provin în majoritatea lor de la martori fără voie. Caracterul disparat al materialelor din arhive este de fapt imens. Stăpînirea sa în vederea adunării documentelor necesare cercetării pretinde tehnici erudite şi chiar practicarea unor discipline auxiliare minuţioase şi consultarea unor îndreptare diverse. Istoricul de meserie are mereu prezentă în minte întrebarea : „Cum pot şti ce anume vă voi spune?" (*op. cit.*, p. 82)[39]

În cadrul observaţiei, raportul cu „mărturiile timpului" (*op. cit.*, p. 69) — cu „spusele altuia" păstrate în arhive — e suficient pentru a trasa două linii de contrast : una trece între istorie şi sociologie, cealaltă traversează istoria pe care o împarte între două atitudini metodice opuse. Sociologia, îndeosebi cea a lui Durkheim, indiferentă faţă de timp, înclină să vadă în schimbare un reziduu pe care îl încredinţează din condescendenţă istoricilor. Din această perspectivă, apărarea istoriei va fi în mod necesar apărare a evenimentului, care ocupă un loc privilegiat faţă de mărturie, aşa cum vom arăta mai departe (pledoaria lui Pierre Nora în favoarea „reîntoarcerii evenimentului" se va înscrie pe linia de gîndire trasată de Marc Bloch). Lupta dintre istorie şi sociologie va fi dură şi uneori neîndurătoare, chiar dacă Marc Bloch mărturiseşte că a învăţat de la sociologi „să gîndească [...] la un preţ mai puţin convenabil". A doua linie despărţitoare opune o metodă lucid reconstructivă datorită raportului său cu urmele uneia pe care Marc Bloch o taxează drept „pozitivism", şi anume metoda maeştrilor săi Seignobos şi Langlois de a căror lene mentală îşi bate joc[40].

Partea a doua, în care autorul continuă examinarea raporturilor dintre istorie şi mărturiile scrise şi nescrise este aceea a „criticii". Acest termen desemnează istoria ca ştiinţă. Desigur, contestarea şi confrun-

---

[39] Trebuie oare să evocăm fragilitatea fizică a documentelor din arhive, catastrofele naturale şi catastrofele istorice, micile şi marile dezastre ale omenirii? Vom reveni la această întrebare atunci cînd vom vorbi despre uitarea ca ştergere a urmelor, în special documentare (cf. partea a treia, pp. 509–516).

[40] A spus oare cu adevărat Charles Seignobos : „E foarte util să-ţi pui întrebări, dar foarte periculos să răspunzi la ele"? Marc Bloch, care se îndoieşte de aceste cuvinte, dar le citează, adaugă : „Acestea nu sînt, desigur, cuvintele unui fanfaron. Însă dacă fizicienii nu s-ar fi lăudat mai mult cu îndrăzneala lor, ce s-ar fi întîmplat cu fizica?" (Bloch, *Apologie pour l'histoire, op. cit.* p. 45).

tarea dintre oameni au loc în afara procedurilor juridice şi ale criticii istorice. Însă numai punerea la încercare a mărturiilor scrise, adăugată aceleia a urmelor a dat naştere unei critici într-un sens demn de acest nume. De fapt, tocmai în sfera istorică cuvîntul „critică" a apărut cu sensul de coroborare a spuselor altuia, înainte de a asuma funcţia transcendentală pe care i-o va atribui Kant în planul explicării limitelor facultăţii de cunoaştere. Critica istorică şi-a croit un drum dificil între credulitatea spontană şi scepticismul de principiu al pyrrhonienilor. Şi dincolo de simplul bun simţ. Dacă dorim să datăm naşterea criticii istorice, trebuie să ne întoarcem pînă la lucrarea lui Lorenzo Valla *La Donation de Constantin*[41]. Vîrsta sa de aur este ilustrată de trei mari

[41] Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin (Sur la „Donation de Constantin" à lui faussement attribuée et mensongère*, aproximativ 1440), trad. fr. de Jean-Baptiste Giard, Paris, Les Belles Lettres, 1993, prefaţă de Carlo Ginzburg. Acest text fondator al criticii istorice pune o problemă de lectură şi de interpretare în măsura în care face „să coexiste în aceeaşi operă retorica şi filologia, dialogul fictiv şi discutarea minuţioasă a probelor documentare" (Ginzburg, *op. cit.*, p. XV). Trebuie să ne întoarcem la *Retorica* lui Aristotel pentru a regăsi un model retoric în care probele (*ta tekmēria*) (1354a) ţin de raţionalitatea proprie retoricii, în jurul noţiunilor de „persuasiv" şi de „probabil". Desigur, Aristotel avea în vedere forma judiciară a retoricii, adică aceea dintre „acţiunile umane" (*ta prattonta)*(1357a) însărcinată cu acţiunile trecute (1358b), spre deosebire de retorica deliberativă, cea mai nobilă, însărcinată cu acţiunile viitoare şi de retorica epideictică ce guvernează lauda şi blamul acţiunilor prezente. Acest model a fost transmis eruditilor Renaşterii italiene de către Quintilian, binecunoscut de Valla, în *Institutio oratoria*, a cărei Carte a V-a conţine o amplă dezvoltare asupra probelor, printre care figurează documentele (*tabulae*) cum ar fi testamentele şi actele oficiale. „*Decretul lui Constantin*, notează Ginzburg, s-ar putea foarte bine încadra în această ultimă categorie" (Ginzburg, *op. cit.*, p. XVI). Reaşezat în acest arierplan, amestecul genurilor din lucrarea lui Valla pare mai puţin surprinzător. Lucrarea e formată din două părţi. În prima, Valla susţine că donarea unei mari părţi a posesiunilor imperiale de către Constantin papei Silvestru nu este deloc plauzibilă : această parte retorică e organizată în jurul dialogului fictiv între Constantin şi papa Silvestru. În partea a doua, Valla argumentează cu probe logice, stilistice şi de tip „anticar", pentru a demonstra că documentul pe care se întemeiază donaţia (pretinsul *Decret al lui Constantin*) este fals.

Pornind de la mărturisirea că „distanţa între Valla, polemistul şi retorul, şi Valla, iniţiatorul criticii istorice moderne, pare imposibil de înlăturat" (Ginzburg, *op. cit.*, p. XI), Ginzburg polemizează cu acela dintre contemporanii săi care, imitîndu-l pe Nietzsche, folosesc retorica drept maşină de război sceptică împotriva pretinsului pozitivism tenace al istoricilor. Pentru a umple prăpastia şi a reda noţiunii de dovadă o întrebuinţare potrivită cu istoriografia, Ginzburg propune întoarcerea la momentul preţios cînd, în prelungirea lui Aristotel şi a lui Quintilian, retorica şi dovada nu mai sînt disociate. Retorica are de partea ei propria raţionalitate ; cît despre dovada în istorie — aşa cum arată importantul articol al lui Ginzburg despre „paradigma

nume : iezuitul Papebroeck din congregația bollandiștilor, fondator al hagiografiei științifice, don Mabillon, benedictinul de la Saint-Maur, fondatorul paleografiei și Richard Simon, oratorianul care marchează începuturile exegezei biblice critice. La aceste trei nume trebuie adăugate acelea ale lui Spinoza cu al său *Tratat teologico-politic* și Bayle, cu multiplele sale îndoieli. Ar trebui oare să-l evocăm și pe Descartes? Nu, dacă subliniem ocolul matematic al *Metodei*, da, dacă facem o apropiere între îndoiala istoricilor și îndoiala metodică proprie lui Descartes[42]. „Lupta cu documentul", cum bine spune Marc Bloch, este de acum înainte fundamentată. Strategia ei majoră constă în a examina sursele pentru a deosebi adevărul de fals și, în acest scop, „a face să vorbească" acei martori despre care știe că se pot înșela sau pot minți, nu pentru a-i dezorienta, ci „pentru a-i înțelege" (*op. cit.*, p. 94).

Îi datorăm acestei critici o cartografie sau o tipologie a „mărturiilor proaste" (*ibid.*), ale cărei rezultate ar putea fi comparate cu acelea ale lucrării *Traité des preuves judiciaires* de J. Bentham, pe care e posibil ca Marc Bloch s-o fi cunoscut, dar asupra căreia critica istorică are oricum un avans considerabil[43].

Traseul lui Marc Bloch este exemplar. Pornind de la faptul impostur ii ca înșelătorie concertată asupra fondului, el trece la rațiunile de a minți, de a mistifica, de a înșela, proprii unor indivizi ingenioși care înșală din interes sau comune unei epoci favorabile fabulațiilor. El analizează apoi formele mai insidioase ale înșelăciunii : remanieri ascunse, interpolări abile. Își găsesc aici locul erorile involuntare și inexactitățile cu adevărat patologice ce țin de psihologia mărturiei (o observație interesantă : contingențele evenimențiale sînt mai favorabile erorii decît resorturile interne ale destinelor umane). Marc Bloch nu

indiciară" pe care o voi discuta mai tîrziu — , ea nu se supune în principal modelului galilean de unde izvorăște versiunea pozitivă sau metodică a dovezii documentare. Din această cauză, istoricii îi datorează mult lui Lorenzo Valla : de la el se trage erudiția benedictină a congregației de la Saint-Maur și inventarea de către Mabillon a paleografiei (cf. Blandine Barret-Kriegel, *L'Histoire à l'âge classique*, Paris, PUF, 1988). Această căutare a veridicității documentare se regăsește în regulile metodice de critică internă și externă a surselor în secolul XX, la școala metodică a lui Monod, Langlois, Seignobos, Lavisse, Fustel de Coulanges.

[42] Am vorbim prima oară despre Descartes cu ocazia declinului și morții lui *ars memoriae* după Giordano Bruno ; cf. mai sus, prima parte, cap. 2, pp. 88–89.

[43] Ediție originală în franceză de Etienne Dumont, Paris, Bossange ; trad. engl., Londra, Baldwin, 1825. Cu privire la acest tratat al lui J. Bentham se vor consulta R. Dulong (*Le Témoin oculaire, op. cit.*, pp. 139–151) și Catherine Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, t. I, *Bentham et ses précurseurs (1711–1832)*, texte alese și prezentate de Catherine Audard, Paris, PUF, 1999.

ezită să profite de experiența sa de combatant în două dintre marile războaie ale secolului XX pentru a face o apropiere între experiența sa de istoric, în principal medievist, și experiența cetățeanului angajat, atent la rolul propagandei și al cenzurii și la efectele dăunătoare ale zvonului.

Această tipologie stă la baza lucrării lui Marc Bloch „Essai d'une logique de la méthode critique" (*op. cit.*, pp. 107–123) ; lucrarea deschide un mare șantier unde au mai lucrat mulți după el. În centru : travaliul comparației cu jocul său de asemănări și de diferențe ; controversa obișnuită își găsește aici o formă exemplară. În afara interdicției elementare a contradicției formale — un eveniment nu poate să fie și să nu fie în același timp —, argumentația merge de la arta de a demasca stîngăciile plagiatorilor, de a repera neverosimilitățile notorii, la logica probabilităților[44]. În această privință, Marc Bloch nu comite greșeala de a confunda probabilitatea producerii unui eveniment — care ar fi echivalentul în istorie al egalității inițiale a șanselor la jocul de zaruri? „În critica mărturiei, aproape toate zarurile sînt măsluite" (*op. cit.*, p. 116) — cu probabilitatea judecății de autenticitate a cititorului de arhive. Între pentru și contra, îndoiala devine un instrument de cunoaștere în măsurarea gradelor de verosimilitate ale combinației alese. Ar trebui poate să vorbim atît de plauzibilitate, cît și de probabilitate. E plauzibil argumentul demn de a fi pledat într-o contestație.

Am sugerat mai sus următoarele : mai sînt încă multe de făcut în privința procedurilor de validare a dovezii și în privința criteriilor coerenței externe și interne ; numeroși sînt cei ce lucrează pe acest șantier. Mi s-a părut oportun să evidențiez similitudiile între contribuția lui Marc Bloch la logica metodei critice și contribuția lui Carlo Ginzburg cu privire la „paradigma indiciară"[45]. Analiza lui Marc Bloch lasă într-adevăr nemarcată noțiunea de vestigiu, evocată cu privire la arheologie și asimilată rapid cu noțiunea de mărturie nescrisă. Or, vestigiile joacă un rol important în coroborarea mărturiilor, așa cum o confirmă expertizele poliției, dar și interpretarea mărturiilor orale sau scrise. Carlo Ginzburg vorbește în acest caz de indiciu și de paradigmă indiciară, opusă cu îndrăzneală paradigmei galileene a științei.

---

[44] „Cercetarea istorică, asemenea multor altor discipline ale spiritului, își încrucișează aici drumul cu calea regală a teorici probabilităților" (Bloch, *Apologie pour l'histoire, op. cit.*, p. 115).

[45] Carlo Ginzburg, „Traces. Racines d'un paradigme indiciaire", în *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire, op. cit.*, pp. 139–180.

Se pun două întrebări : care sînt utilizările indiciului cărora convergența le permite să se regrupeze într-o paradigmă unică[46]? Pe de altă parte, ce se întîmplă cu *in fine* al raportului dintre indiciu și mărturie?

Răspunsul la prima întrebare este dat de text. În punctul de plecare : evocarea unui amator abil de artă — faimosul Morelli de la care se reclamă Freud în studiul său *Moise de Michelangelo* — care a recurs la examinarea unor detalii aparent neglijabile (conturul lobului urechii) pentru a demasca falsitatea copiilor picturilor originale. Or, această metodă indiciară a fost folosită în mod fericit de Sherlock Holmes și, după el, de toți autorii de romane polițiste. Freud recunoaște în ea una din sursele psihanalizei, „abilitată să ghicească lucrurile secrete și ascunse pornind de la niște trăsături subestimate sau de care nu se ține seama, pornind de la rebutul observației" (*Moise de Michelangelo*). Nu reprezintă oare și lapsusurile niște indicii în acest sens, atunci cînd controalele slăbesc și permit să le scape unele semne nepotrivite? Din aproape în aproape, întreaga semiotică medicală, cu conceptul ei de simptom, se lasă regrupată în această categorie a indiciului. În arierplan poate fi evocată știința vînătorilor de odinioară, capabili să descifreze urmele mute. În prelungirea lor vin scrierile și scrierea însăși, despre care Ginzburg spune că „ea desemna, asemenea ghicitului, lucrurile prin mijlocirea lucrurilor" (*Mythes, Emblèmes, Traces*, p. 150). Astfel, întreaga semiotică se dovedește a fi indiciară. Ce anume permite atunci acestui mănunchi de discipline să constituie o paradigmă? Mai multe trăsături : singularitatea lucrului descifrat — caracterul indirect al descifrării — caracterul său conjunctural (termen provenit din ghicit)[47]. Și iată cum apare istoria : „Toate acestea explică de ce istoria nu a reușit niciodată să devină o știință galileană. [...] Cunoașterea istorică e indirectă, indiciară și conjuncturală, precum aceea a medicului" (*op. cit.*, p. 154). Scrierea, textualitatea care dematerializează oralitatea, nu schimbă nimic din toate acestea, căci istoria tratează mereu și întotdeauna numai despre cazurile individuale. Ginzburg stabilește o legătură între acest raport cu singularitatea și caracterul probabilist al cunoașterii istorice.

Cîmpul deschis de paradigma indiciară e imens. „Dacă realitatea este opacă, există zone privilegiate — urme, indicii — care ne permit s-o descifrăm. Această idee ce constituie nucleul paradigmei indiciare

[46] Apropierea evidențiază marea erudiție și subtilitate a autorului : la un articol de patruzeci de pagini, un aparat critic cuprinzînd o sută treizeci de titluri.

[47] Această din urmă trăsătură înrudește inteligența indiciară, rapidă și subtilă, cu *mētis* a grecilor analizată în M. Détienne și J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence : la mētis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974 ; ediția a doua, colecția „Champs", 1978 ; ediția a treia, 1989.

sau semiotice şi-a croit drum în domeniile cele mai variate ale cunoaşterii şi a modelat în profunzime ştiinţele umane" (*op. cit.*, pp. 177–178).

Se pune acum a doua întrebare : aceea a locului paradigmei indiciare a lui Carlo Ginzburg în raport cu critica mărturiei a lui Marc Bloch şi a succesorilor săi. Nu cred că e cazul să alegem între cele două analize. Înglobînd cunoaşterea istorică în paradigma indiciară, C. Ginzburg îşi slăbeşte conceptul de indiciu care are de cîştigat dacă este opus celui de mărturie scrisă. Invers, tratarea de către M. Bloch a vestigiilor ca mărturii nescrise dăunează specificităţii mărturiei ca releu al memoriei în faza sa declarativă şi în expresia sa narativă. Indiciul e reperat şi decriptat : mărturia e depusă şi criticată. Desigur, aceeaşi sagacitate caracterizează cele două serii de operaţii. Însă punctele lor de aplicare sînt distincte. Semiologia indiciară îşi exercită rolul de complement, de control, de coroborare în privinţa mărturiei orale sau scrise, tocmai în măsura în care semnele descifrate de ea nu sînt de ordin verbal : amprente digitale, arhive fotografice iar în zilele noastre prelevările de ADN — această semnătură biologică a vieţuitorului — „stau mărturie" prin mutismul lor. Discursurile diferă între ele altfel decît cele colecţionate după ureche.

Prin urmare, meritul contribuţiei lui C. Ginzburg este acela de a crea o dialectică a indiciului şi a mărturiei în interiorul noţiunii de urmă şi de a da astfel conceptului de document întreaga sa anvergură. În acelaşi timp, raportul de complementaritate între mărturie şi indiciu se înscrie în cercul coerenţei intern–extern, care structurează proba documentară.

Într-adevăr, noţiunea de urmă poate fi considerată, pe de o parte, rădăcina comună a mărturiei şi a indiciului. În acest sens, originea sa cinegetică este semnificativă : un animal a trecut pe aici şi şi-a lăsat urma. E un indiciu. Dar indiciul poate fi considerat prin extensie o scriere, în măsura în care analogia amprentei aderă originar la evocarea imprimării literei, fără a mai vorbi de analogia la fel de originară între *eikōn*, grafie şi pictură, evocată la începutul fenomenologiei noastre a memoriei[48]. De altfel, scrierea este ea însăşi o astfel de grafie şi, în această calitate, un fel de indiciu ; astfel încît grafologia tratează despre scriere, *ductus* al său, manifestul său, la modul indiciar. Invers, în acest joc al analogiilor, indiciul merită să fie numit mărturie nescrisă, aşa cum face Marc Bloch. Dar aceste schimburi între indicii şi mărturii nu trebuie să împiedice păstrarea diferenţelor de utilizare. În ultimă instanţă, beneficiarul operaţiei ar fi conceptul de document, sumă a indiciilor şi

[48] Cf. mai jos, prima parte, cap. 1.

a mărturiilor, a căror amplitudine finală se întîlneşte cu aceea, iniţială, a urmei[49].

Rămîne cazul limită al anumitor mărturii fundamental orale, deşi scrise în durere, a căror arhivare pune probleme, provocînd o adevărată criză a mărturiei. E vorba în esenţă de supravieţuitorii lagărelor de exterminare ale lui Shoah, numită Holocaust în mediul anglo-saxon. Ele au fost precedate de acelea ale supravieţuitorilor Primului război mondial, dar au fost singurele care au ridicat problemele despre care vom vorbi. Renaud Dulong le-a situat în punctul critic al lucrării sale *Le Témoin occulaire* : „A depune mărturie din interiorul unei vieţi ce constituie o mărturie", aşa caracterizează el opere precum *Les Naufragés et les Rescapés* a lui Primo Levi[50]. De ce acest gen de mărturie pare să facă excepţie de la procesul istoriografic? Pentru că pune o problemă de receptare pe care arhivarea nu numai că nu o poate rezolva, dar ar fi nepotrivit şi chiar greşit s-o facă, cel puţin provizoriu. E vorba de experienţele la limită, cu adevărat extraordinare — care îşi croiesc cu greu drum spre capacităţile de receptare limitate, obişnuite, ale unor auditori educaţi în spiritul unei înţelegeri împărtăşite. Această înţelegere a fost edificată pe bazele unui simţ al asemănării umane în planul situaţiilor, sentimentelor, gîndurilor, acţiunilor. Or, experienţa de transmis este aceea a unei lipse de omenie fără nici o asemănare cu experienţa omului obişnuit. Tocmai în acest sens este vorba de experienţă la limită. Se anticipează astfel o problemă care nu îşi va găsi expresia deplină decît la capătul traseului operaţiilor istoriografice, şi anume problema reprezentării în istorie şi a limitelor sale[51]. Înainte ca limitele explicaţiei

[49] Noţiunea de document, care cuprinde noţiunile de indiciu şi de mărturie, cîştigă în precizie dacă e cuplată la rîndul său cu noţiunea de monument. J. Le Goff, în articolul său „Documento/monumento" din *Enciclopedia Einaudi*, Torino, Einaudi, vol. V, pp. 38-48, netradus în culegerea de eseuri *Mémoire et Histoire*, retrasează aventura încrucişată a celor două noţiuni : documentul, considerat a fi mai puţin preocupat de afişarea gloriei croului, ar fi fost la început superior monumentului cu finalitate laudativă ; totuşi, conform unei critici ideologice, documentul se dezvăluie pe căi nu mai puţin ocolite decît monumentul. De unde pledoaria pentru conceptul mixt de document-monument. Cf *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, pp. 214-215.

[50] Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés*, *op. cit.* Această carte, scrisă cu un an înainte de moartea autorului, constituie o lungă reflecţie asupra lucrării precedente, *Mai e acesta oare un om?...* A se citi în special capitolul din *Les Naufragés et les Rescapés* intitulat „Communiquer".

[51] Aceasta e titlul lucrării publicate sub direcţia lui Saul Friedlander, *Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution"*, Cambridge, Mass. şi Londra, Harvard University Press, 1992 ; reed. 1996 (cf. mai jos, cap. 3).

şi ale înţelegerii să fie puse la încercare, limitele inscripţiei şi ale arhivării se află deja în această situaţie. De aceea se poate vorbi de criza mărturiei. Pentru ca omul să accepte o mărturie, trebuie să şi-o însuşească, adică să-i atenueze pe cît posibil caracterul straniu generat de oroare. O astfel de condiţie drastică nu este satisfăcută decît în cazul supravieţuitorilor[52]. O raţiune suplimentară a dificultăţii de comunicare ţine de faptul că martorul însuşi nu se află la distanţă faţă de evenimente : el nu a „asistat" la ele ; abia dacă a fost agentul, actorul lor ; le-a fost victimă. Cum „să-ţi povesteşti propria moarte?" întreabă Primo Levi. La toate celelalte se mai adaugă şi bariera ruşinii. Rezultă că înţelegerea aşteptată trebuie să fie ea însăşi o judecată, o judecată pe loc, fără intermediar, un blam absolut. Ceea ce provoacă în final criza mărturiei este faptul că ea contravine cuceririi inaugurate de Lorenzo Valla în *La Donation de Constantin* : atunci era vorba de a lupta împotriva credulităţii şi imposturii ; acum e vorba de a lupta împotriva incredulităţii şi dorinţei de a uita. Răsturnare a problematicii?

Şi totuşi, Primo Levi însuşi scrie. El scrie după Robert Antelme, autorul lucrării *L'Espèce humaine*[53], după Jean Améry care a scris *Par-delà le crime et le châtiment*[54]. S-a scris chiar şi despre scrierile lor. Iar noi scriem aici despre enunţarea imposibilităţii de a comunica şi despre imperativul imposibil de a depune mărturie, imperativ despre care ei depun totuşi mărturie. Mai mult, aceste mărturii directe sînt treptat încadrate, dar nu absorbite, de lucrările istoricilor timpului prezent şi de publicitatea marilor procese criminale ale căror sentinţe îşi croiesc încet drum în memoria colectivă cu preţul unor aprige *dissensus*[55]. De aceea, vorbind despre aceste „povestiri directe", nu voi vorbi, cum face R. Dulong, de „alergia la istoriografie" (*Le Témoin occulaire*, p. 219). Mai degrabă „alergia la explicaţie în general" (*op. cit.*, p. 220), care e un fapt cert, provoacă un fel de scurtcircuit între momentul mărturiei situat în pragul operaţiei istorice şi momentul reprezentării în expresia sa scripturală, mai presus de etapele arhivării, explicaţiei şi chiar înţelegerii.

---

[52] Astfel, Primo Levi evocă „neliniştea înscrisă în fiecare dintre noi, provocată de «talmeş-balmeş», de universul pustiu şi gol, străvit de spiritul Domnului şi de unde spiritul omului este absent : sau nenăscut încă, sau mort deja" (*Si c'est un homme. Souvenirs, op. cit.*, pp. 83–84 în reeditarea din 1994 [un text puţin diferit se găseşte în trad. rom. cit., cf. *supra*, p. 201, *nota trad.*] ; citat de R. Dulong, *Le Témoin occulaire, op. cit.*, p. 95).

[53] R. Antelme, *L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957.

[54] J. Améry, *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Paris, Actes Sud, 1995.

[55] Cf. mai jos, partea a treia, cap. 1.

Dar, după Auschwitz, criza mărturiei se manifestă în acelaşi spaţiu public care este şi acela al istoriografiei.

V. PROBA DOCUMENTARĂ

Să ne întoarcem la istoricul din arhive. El e destinatarul lor în măsura în care nişte urme au fost conservate de o instituţie cu scopul de a fi consultate de cei abilitaţi s-o facă, în conformitate cu regulile privind dreptul de acces, perioada de consultare variind după categoria de documente.

În acest stadiu se afirmă noţiunea de probă documentară care desemnează partea de adevăr istoric accesibilă în această etapă a operaţiei istoriografice. Două întrebări : ce înseamnă a dovedi în cazul unui document sau al unui mănunchi de documente — şi ce este astfel dovedit?

Răspunsul la prima întrebare se înnoadă în punctul de articulare al fazei documentare cu faza explicativă şi comprehensivă şi, dincolo de aceasta, cu faza literară a reprezentării. Dacă rolul de dovadă e legat de documentele consultate, aceasta se întîmplă deoarece istoricul vine la arhive cu întrebări. Deci noţiunile de interogare şi de chestionar sînt primele care trebuie folosite în elaborarea probei documentare. Istoricul se angajează într-o cercetare a arhivelor înarmat cu întrebări. Marc Bloch este încă o dată unul dintre primii care, în opoziţie cu teoreticienii numiţi de el pozitivişti iar de noi metodici, cum ar fi Langlois şi Seignobos[56], a pus în gardă împotriva a ceea ce el consideră a fi o naivitate epistemologică, şi anume ideea că ar putea exista o fază numărul unu în care istoricul ar aduna documentele, le-ar citi şi le-ar cîntări autenticitatea şi veridicitatea, după care ar urma o fază numărul doi, în care le-ar utiliza. În *Douze Leçons sur l'histoire,* Antoine Prost repetă cu insistenţă, aşa cum făcuse şi Paul Lacombe[57], următoarele : nu există observaţie fără ipoteze, nici fapt fără întrebări. Documentele nu vorbesc decît dacă li se cere să verifice, adică să facă adevărată o anumită ipoteză. Interdependenţă, aşadar, între fapte, documente şi întrebări.

[56] Pentru o lectură mai echitabilă a lucrării lui C. Langlois şi C. V. Seignobos *L'Introduction aux études historiques*, Paris, Hachette, 1898, cf. Antoine Prost, „Seignobos revisité", *Vingtième siècle, revue d'histoire*, nr. 43, iulie-septembrie 1994, pp. 100–118.

[57] Antoine Prost, *Douze Leçons sur l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, coll. „Points Histoire", 1996 ; Paul Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, Paris, Hachette, 1994.

A. Prost scrie : „Întrebarea este aceea care construieşte obiectul istoric prin realizarea unui decupaj original în universul nelimitat al faptelor şi documentelor posibile" (*Douze Leçons sur l'histoire*, p. 79). Autorul întîlneşte astfel aserţiunea lui Paul Veyne, conform căreia travaliul actual al istoricului se caracterizează printr-o „prelungire a chestionarului". Or, această prelungire e provocată de formularea unor ipoteze asupra locului ce îi revine fenomenului chestionat în înlănţuirile care implică explicaţia şi înţelegerea. Întrebarea istoricului, mai spune autorul nostru, „nu este o întrebare goală, e o întrebare ce conţine în ea o anumită idee a surselor documentare şi a procedeelor de cercetare posibile" (*op. cit.*, p. 80). Urma, documentul, întrebarea formează astfel trepiedul de bază al cunoaşterii istorice. Această apariţie a întrebării ne oferă prilejul de a arunca o ultimă privire asupra noţiunii de document elaborată mai sus pornind de la noţiunea de mărturie. Prins în mănunchiul de întrebări, documentul nu încetează să se îndepărteze de mărturie. Nimic nu este în sine document, chiar dacă orice reziduu al trecutului este potenţial urmă. Pentru istoric, documentul nu este pur şi simplu dat, aşa cum ar putea sugera ideea de urmă lăsată. El e căutat şi găsit. Mai mult, el e circumscris şi, în acest sens, constituit, instituit ca document, prin interogare. Pentru un istoric, totul poate deveni document, de la ruinele scoase la iveală prin săpăturile arheologice şi alte vestigii, pînă la informaţiile cele mai diverse şi frapante precum mercuriale, curbe de preţuri, registre parohiale, testamente, bănci de date, statistici etc. Devine prin urmare document tot ce poate fi interogat de istoric în intenţia de a găsi acolo o informaţie asupra trecutului. Multe dintre aceste documente nu mai constituie astăzi mărturii. Seriile de elemente omogene despre care vom vorbi în capitolul următor nu mai pot fi nici măcar atribuite celor numiţi de Marc Bloch martori fără voie. Aceeaşi caracterizare a documentului prin interogaţia ce i se aplică e valabilă pentru o categorie de mărturii nescrise, mărturiile orale înregistrate pe care microistoria şi istoria timpului prezent le folosesc mult. Ele au un rol considerabil în conflictul dintre memoria supravieţuitorilor şi istoria deja scrisă. Or, aceste mărturii orale nu constituie documente decît după ce sînt înregistrate ; ele părăsesc atunci sfera orală pentru a intra în sfera scrierii, îndepărtîndu-se astfel de rolul de mărturie din conversaţia curentă. Se poate spune atunci că memoria e arhivată, documentată. Obiectul său a încetat de a mai fi o amintire în sensul propriu al cuvîntului, adică nu se mai află într-o relaţie de continuitate şi de apropriere cu un prezent al conştiinţei.

A doua întrebare : ce anume poate fi considerat dovedit în acest stadiu al operației istoriografice? Răspunsul este clar : un fapt, niște fapte susceptibile de a fi afirmate în propoziții singulare, discrete, cuprinzînd cel mai adesea menționarea unor date, locuri, nume proprii, verbe de acțiune sau de stare. O confuzie ne pîndește aici : confuzia între faptele adeverite și evenimentele survenite. O epistemologie vigilentă ne pune în gardă împotriva iluziei de a crede că ceea ce numim fapt coincide cu ceea ce s-a întîmplat cu adevărat, și chiar cu amintirea vie păstrată de martorii oculari, de parcă faptele ar dormi în documente pînă cînd istoricii le-ar extrage de acolo. Această iluzie împotriva căreia lupta Henri Marrou în *De la connaissance historique*[58] a întreținut multă vreme convingerea că faptul istoric nu diferă în mod fundamental de faptul empiric din științele experimentale ale naturii. La fel cum va trebui să rezistăm, atunci cînd vom vorbi mai departe despre explicație și reprezentare, tentației de a dizolva faptul istoric în narațiune și pe aceasta într-o compoziție literară inseparabilă de ficțiune, tot așa trebuie să refuzăm confuzia inițială între faptul istoric și evenimentul real rememorat. Faptul nu este evenimentul, redat el însuși vieții de către o conștiință martor, ci conținutul unui enunț ce urmărește să-l reprezinte. Prin urmare, ar trebui să se scrie întotdeauna : faptul că un lucru sau un altul s-a întîmplat. Astfel înțeles, faptul poate fi considerat construit de procedura care îl extrage dintr-o serie de documente, despre acestea putîndu-se spune în schimb că ele stabilesc. Această reciprocitate între construire (prin procedura documentară complexă) și stabilirea faptului (pe baza documentului) exprimă statutul epistemologic specific al faptului istoric. Caracterul propozițional al faptului istoric (în sensul de : faptul că) este cel ce guvernează modalitatea de adevăr sau de falsitate a faptului. La acest nivel, termenii adevărat/fals pot fi luați în mod legitim în sensul popperian, și anume de ceva ce poate fi respins și verificat. Este adevărat sau fals că la Auschwitz au fost utilizate camere de gazare pentru a ucide atîția evrei, polonezi, țigani. Respingerea negaționismului se produce tocmai la acest nivel. De aceea este important să-l delimităm corect. Deci o calificare veritativă a „probei documentare" nu se va regăsi la nivelurile explicației și reprezentării, unde caracterul popperian de adevăr va deveni din ce în ce mai greu de aplicat.

Se va obiecta aici împotriva modului în care istoricii folosesc noțiunea de eveniment, fie pentru a exila evenimentul la periferie datorită

[58] Henri Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Éd. du Seuil, 1954 ; rééd. coll. „Points", 1975.

faptului că e scurt şi trece repede sau datorită încă şi mai mult legăturii sale privilegiate cu nivelul politic al vieţii sociale, fie pentru a-i saluta întoarcerea. Fie că e tratat ca un suspect sau ca un oaspete binevenit după o absenţă îndelungată, evenimentul nu poate figura în discursul istoric decît în calitate de referent ultim. Întrebarea la care el răspunde este următoarea : despre ce anume vorbim atunci cînd spunem că s-a întîmplat ceva? Nu numai că nu resping acest statut de referent, dar pledez neobosit în favoarea sa de la un capăt la altul al lucrării mele. Şi tocmai pentru a apăra statutul de vizaviu al discursului istoric fac distincţia între fapt ca „lucru spus", „ce"-ul discursului istoric şi eveniment ca „lucrul despre care se vorbeşte", ca acel ceva „cu privire la care" vorbeşte discursul istoric. În această privinţă, aserţiunea unui fapt istoric marchează distanţa între spus (lucrul spus) şi ţinta referenţială care, conform expresiei lui Benveniste, răstoarnă discursul în lume. În istorie, lumea este viaţa oamenilor din trecut aşa cum a fost ea. Despre aceasta e vorba. Iar primul lucru pe care ni-l spunem este că aceasta s-a întîmplat. Dar s-a întîmplat oare aşa cum se spune? Iată întrebarea. Ea ne va însoţi pînă la sfîrşitul stadiului reprezentării, unde îşi va găsi, dacă nu rezolvarea, cel puţin formularea exactă la rubrica reprezentanţei[59]. Pînă atunci, chestiunea adevăratului raport dintre fapt şi eveniment va rămîne în suspensie şi va trebui să tolerăm folosirea de către cei mai buni istorici a termenilor unul în locul celuilalt[60].

---

[59] Cf. mai jos, cap. 3, § 4, pp. 337–347.

[60] În articolul lui P. Nora „Le retour de l'événement", în J. Le Goff şi P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire, op. cit.*, t. I, pp. 210–228, e vorba în principal de statutul istoriei contemporane şi, deci, de proximitatea trecutului raportat la prezentul istoric într-o vreme ca a noastră cînd prezentul e trăit „ca încărcat cu un sens deja «istoric»" (Nora, art. cit., p. 210). Această presiune a prezentului asupra lui „a face istorie" ne autorizează să spunem că „actualitatea, această circulaţie generalizată a percepţiei istorici, culminează într-un fenomen nou : evenimentul" (art. cit., p. 211) Apariţia sa poate fi chiar datată : în ultimii treizeci de ani ai secolului al XIX-lea. Este vorba de „venirea rapidă a acestui prezent istoric" (*ibid.*). Ceea ce li se reproşează pozitiviştilor e de a fi făcut din trecutul mort, rupt de prezentul viu, cîmpul închis al cunoaşterii istorice. Faptul că termenul „eveniment" nu desemnează lucrul întîmplat este confirmat de simpla posibilitate de a vorbi despre „producerea evenimentului" (art. cit., p. 212) şi despre „metamorfozele evenimentului" ; e vorba de faptul divers înghiţit de mass-media. Vorbind de evenimente capitale precum moartea lui Mao Tse Dun, Nora scrie : „Faptul că au avut loc nu le face decît să fie istorice. Pentru ca să existe eveniment, trebuie ca el să fie cunoscut" (art. cit. p. 212). Istoria se află deci în concurenţă cu mass-media, cu cinematograful, literatura populară şi toţi vectorii de comunicaţie. Revine aici ceva din mărturia directă, cu strigătul ei : eram acolo. „Modernitatea secretă evenimentul, spre deosebire de societăţile tradiţionale

În ceea ce mă privește, cred că acord onoarea cuvenită evenimentului considerîndu-l vizaviul efectiv al mărturiei, în calitate de categorie primă a memoriei arhivate. Oricîtă specificare am putea aduce sau impune ulterior evenimentului, îndeosebi în raport cu noțiunile de structură și de conjunctură, situînd evenimentul într-o terță poziție față de alte noțiuni conexe, eveniment în sens originar este acel ceva cu privire la care cineva depune mărturie. El este emblema tuturor lucrurilor trăite (*praeterita*). Dar spusul lui a spune al mărturiei este un fapt, faptul că... Să precizăm : „că" aplicat aserțiunii faptului păstrează în rezervă ținta intențională ce va fi tematizată la sfîrșitul parcursului epistemologic sub semnul reprezentanței. Doar o semiotică nepotrivită cu discursul istoric refuză referentul în favoarea cuplului exclusiv format din semnificant (narativ, retoric, imaginativ) și semnificat (enunțul faptului). Concepției binare a semnului moștenită de la lingvistica saussuriană, poate deja mutilată, eu îi opun concepția triadică a semnificantului, a semnificatului și a referentului. Am propus în altă parte o formulă împrumutată de la Benveniste, conform căreia discursul constă în aceea că cineva spune ceva cuiva cu privire la ceva, conform unor reguli[61]. În această schemă, referentul este simetricul locutorului, adică istoricul, iar înaintea lui, martorul prezent la propria sa mărturie.

Aș vrea să arunc o ultimă privire asupra raportului dintre punctul de plecare al acestui capitol — mărturia — și punctul său de sosire — proba documentară —, în fasciculul de lumină și umbră proiectat asupra întregului demers de mitul din *Phaidros* referitor la inventarea scrierii. Dacă continuitatea trecerii de la memorie la istorie este asigurată de noțiunile de urmă și mărturie, discontinuitatea efectelor de distanțare

care aveau mai degrabă tendința de a-l rarefia", spune Nora (art. cit., p. 220). În vocabularul meu, ar fi eveniment ceea ce Nora numește istoricul, adică ceva ce a avut loc. Și aș considera fapt ceea ce el numește eveniment și pe care legătura sa strînsă cu „propria semnificație intelectuală" îl „apropie de o primă formă de elaborare istorică" (Nora, *art. cit.*, p. 216). „Evenimentul, exclamă el, este miraculosul societăților democratice" (art. cit., p. 217). Cu aceeași ocazie e dezvăluit „paradoxul evenimentului" (art. cit., p. 222) : o dată cu ivirea lui se ridică la suprafață profunzimea îngropată a non-evenimențialului. „Virtutea evenimentului constă în a face jerbe din niște semnificații împrăștiate." (art. cit., p. 225) „Istoricul trebuie să le desfacă pentru a reveni de la evidența evenimentului la scoaterea în evidență a sistemului. Căci, pentru a deveni inteligibilă, unicitatea postulează întotdeauna existența unei serii pe care noutatea o face să se ivească." (*ibid.*) Și așa, evenimentul — „evenimentul contemporan" — este înapoiat cu regret dialecticilor puse la calc de dușmanii săi, avocați ai structurii.

[61] É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, coll. „Diogène", 1966.

prezentate duce la o situație de criză generală în interiorul căreia se situează criza specifică legată de mărturia intempestivă a supraviețuitorilor din lagăre. Această criză generală conferă o notă specifică problemei lui *pharmakon* care bîntuie studiul nostru. Critica istorică pune în discuție, la nivelul probei documentare, caracterul fiduciar al mărturiei spontane, adică tendința naturală de a avea încredere în cuvîntul auzit, în cuvîntul celuilalt. Se declanșează astfel o adevărată criză. O criză a credinței, care ne permite să considerăm cunoașterea istorică o școală a suspiciunii. Nu doar credulitatea este țintuită aici la stîlpul infamiei, ci și fiabilitatea inițială a mărturiei. Criză a mărturiei : acesta este modul dur în care istoria documentară contribuie la vindecarea memoriei, la continuarea travaliului rememorării și a travaliului doliului. Dar ne putem îndoi de toate? Nu tocmai în măsura în care avem încredere într-o mărturie ne putem îndoi de alta? Este oare suportabilă sau chiar imaginabilă o criză generală a mărturiei? Poate rupe istoria toate legăturile sale cu memoria declarativă? Istoricul ar răspunde fără îndoială că istoria în întregul ei întărește mărturia spontană prin critica mărturiei, adică prin confruntarea între mărturii discordante, în vederea stabilirii unei povestiri probabile, plauzibile. E adevărat, dar întrebarea rămîne : este proba documentară mai degrabă leac decît otravă pentru slăbiciunile constitutive ale mărturiei?

Va depinde de explicație și de reprezentare să putem ieși din această încurcătură, printr-un exercițiu ponderat al contestației și printr-o întărire a atestării[62].

[62] Există istorici care au știut să regăsească în arhive un ecou al vocilor stinse, ca Arlette Farge în *Le Goût de l'archive*, Paris, Éd. du Seuil, 1989. Spre deosebire de arhiva judiciară care „prezintă o lume fărîmițată", arhiva istoricilor aude ecoul acelor „plîngeri derizorii în legătură cu evenimente derizorii, unde unii se ceartă pentru o uncaltă furată iar alții pentru apa murdară aruncată pe hainele lor. Semne ale unei dezordini minime ce a lăsat urme pentru că au dat naștere unor raporturi și unor interogații, aceste fapte interne, unde aproape nimic nu e spus și unde totuși transpar atîtea lucruri, reprezintă un loc al investigației și al cercetării" (p. 97). În sensul tare al cuvîntului, aceste urme constituie niște „vorbe captate" (*ibid.*). Istoricul nu mai este atunci cel ce face să vorbească oamenii de odinioară, ci acela care îi lasă să vorbească. Deci documentul trimite la urmă, iar urma la eveniment.

2

Explicație/comprehensiune

NOTĂ DE ORIENTARE

În plan epistemologic, autonomia istoriei față de memorie se afirmă cu cea mai mare forță la nivelul explicației/comprehensiunii. La drept vorbind, această nouă fază a operațiunii istoriografice era deja cuprinsă în precedenta, întrucît nu există document fără întrebare, nici întrebare fără proiect de explicație. Documentul devine dovadă tocmai în raport cu explicația. Cu toate acestea, ceea ce aduce nou explicația/comprehensiunea față de tratarea documentară a faptului istoric privește modurile de înlănțuire între faptele documentate. A explica înseamnă în general a răspunde la întrebarea „de ce?" printr-o diversitate de utilizări ale conectorului „pentru că"[1]*. Astfel, cu cît vom deschide mai mult evantaiul acestor utilizări, cu atît mai mult va trebui să menținem operația istoriografică în vecinătatea demersurilor comune tuturor disciplinelor științifice, caracterizate prin recursul, în diferite forme, la proceduri de modelare supuse probei verificării. În felul acesta, modelul și proba documentară nu pot fi despărțite. Modelarea este opera imaginarului științific, așa cum a subliniat Colingwood, urmat de Max Weber și Raymond Aron, cu privire la imputarea cauzală singulară*[2]*. Acest imaginar atrage spiritul departe de sfera rememorării private și publice, în împărăția posibilelor. Dacă spiritul trebuie totuși să rămînă în domeniul istoriei și să nu alunece în acela al ficțiunii, imaginarul trebuie să se supună unei discipline specifice, și anume unui decupaj potrivit al obiectelor sale de referință.*

[1] G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, Basic Blackwell, 1957, 1979.
[2] Paul Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.* Vezi paginile 322–339 ale reeditării din 1991 (partea a doua, cap. 3).

Acest decupaj e guvernat de două principii limitative. Conform celui dintîi, modelele explicative folosite în practica istoriei au drept trăsătură comună raportarea la realitatea umană ca fapt social. Prin urmare, istoria socială nu reprezintă un sector printre celelalte, ci punctul de vedere din care istoricul îşi alege domeniul, acela al ştiinţelor sociale. Privilegiind în cele ce urmează, după modelul unei anumite şcoli din istoria contemporană, modalităţile practice ale constituirii legăturii sociale şi problematicile identitare legate de acestea, vom micşora, însă fără a o aboli, distanţa dintre istorie şi fenomenologia acţiunii, care s-a adîncit în prima jumătate a secolului XX. Interacţiunile umane şi, în general, modalităţile intervalului, ale lui **inter-esse**, *cum îi place Hannei Arendt să spună, existente între agenţii şi pacienţii acţiunii umane, nu se pretează la procesele de modelare prin care istoria se înscrie printre ştiinţele sociale decît cu preţul unei obiectivări metodice cu valoare de cupură epistemologică în raport cu memoria şi cu povestirea obişnuită. În această privinţă, istoria şi fenomenologia acţiunii au interesul să rămînă distincte, spre binele dialogului lor.*

Al doilea principiu limitativ se referă la decupajul istoriei în cîmpul ştiinţelor sociale. Istoria se deosebeşte de celelalte ştiinţe sociale şi în principal de sociologie prin accentul pus pe schimbare şi pe diferenţele sau abaterile ce afectează schimbările. Această trăsătură distinctivă este comună tuturor compartimentelor istoriei : realitate economică, fenomene sociale în sensul limitativ al termenului, practici şi reprezentări. Această trăsătură comună defineşte în mod limitativ referentul discursului istoric în cadrul referentului comun tuturor ştiinţelor sociale. Or, schimbările şi diferenţele sau abaterile în schimbări au o conotaţie temporală evidentă. Se va vorbi astfel de durată lungă, de termen scurt, de eveniment cvasi-punctual. Discursul istoriei s-ar putea apropia atunci din nou de fenomenologia memoriei. Fără îndoială. Totuşi, vocabularul istoricului ce-şi întemeiază ierarhiile pe durată, ca pe vremea lui Labrousse şi a lui Braudel, sau le dispersează, cum se întîmplă de atunci încoace, nu este acela al fenomenologului care se referă la experienţa vie a duratei, cum a fost cazul în prima parte a acestei lucrări. Astfel de durate sînt construite. Chiar şi atunci cînd istoria se străduieşte să inverseze ordinea de prioritate, istoricul modelează mereu trăitul temporal în termeni de durate multiple şi, dacă este cazul, ca reacţie împotriva rigidităţii unor arhitecturi de durate prea bine suprapuse. Chiar dacă memoria face dovada profunzimii variabile a timpului şi

își ordonează amintirile unele în raport cu altele, schițînd astfel ceva în genul unei ierarhii a amintirilor, ea nu formează spontan ideea de durate multiple. Aceasta din urmă rămîne apanajul a ceea ce Halbwachs numește „memorie istorică", un concept asupra căruia vom reveni la momentul potrivit. Mînuirea acestei pluralități de durate de către istoric este determinată de corelația între trei factori : natura specifică a schimbării avute în vedere — economică, instituțională, politică, culturală sau alta —, scara la care e percepută, descrisă și explicată, în sfîrșit, ritmul temporal adecvat acestei scări. În felul acesta, privilegiul acordat fenomenelor economice sau geografice de către Labrousse și Braudel, apoi de istoricii din școala **Analelor**, *a avut drept corolar alegerea scării macroeconomice și a duratei lungi, în termeni de ritm temporal. Această corelație constituie cea mai marcantă trăsătură epistemologică a tratării dimensiunii temporale a acțiunii sociale de către istorie. Ea a fost întărită și de o corelație suplimentară între natura specifică a fenomenului social luat ca referent și tipul de document privilegiat. În plan temporal, durata lungă este structurată de niște serii de fapte repetabile mai degrabă decît de niște evenimente singulare ce pot fi rememorate în mod distinctiv ; în această calitate, ele sînt accesibile cuantificării și tratării matematice. Cu istoria serială și istoria cantitativă*[3] *ne îndepărtăm pe cît posibil de durata așa cum o concep Bergson sau Bachelard. Ne aflăm într-un timp construit, alcătuit din durate structurate și cuantificate. Și tot cu privire la aceste operații îndrăznețe de structurare ce au marcat mijlocul secolului XX, istoria mai recentă a practicilor și a reprezentărilor a elaborat o tratare mai calitativă a duratelor, care pare a readuce istoria în direcția fenomenologiei acțiunii și a fenomenologiei duratei, solidară cu ea. Aceasta nu înseamnă că istoria renegă postura obiectivantă pe care continuă s-o împartă cu lucrările cele mai importante ale școlii* **Analelor**.

Acestea fiind spuse, rămîne să caracterizăm într-un mod mai exact natura operațiilor ce țin de explicație, cu privire la referenții explicației istorice. A fost evocată posibila diversitate a utilizărilor lui „pentru că...", acesta servind drept ambreiaj răspunsurilor date la întrebarea „de ce?". Trebuie să insistăm aici asupra varietății tipurilor de explicație în istorie[4]*. În această privință, putem spune*

[3] Pierre Chaunu, *Histoire quantitative, Histoire sérielle*, Paris, Armand Colin, coll. „Cahiers des Annales", 1978.

[4] François Dosse, în *Histoire, op. cit.*, plasează cel de al doilea parcurs al traversării de către el a istorici sub semnul „imputației cauzale" (pp. 30-64). Această nouă

fără a greși că nu există un tip privilegiat de explicație în istorie[5]. *E o trăsătură comună istoriei și teoriei acțiunii, în măsura în care penultimul referent al discursului istoric este constituit de interacțiunile ce generează relația socială. Nu este așadar surprinzător că istoria își desfășoară întregul evantai al modurilor de explicație capabile să facă inteligibile interacțiunile umane. Pe de o parte, seriile de fapte repetabile ale istoriei cantitative se pretează analizei cauzale și stabilirii unor regularități care apropie ideea de cauză, în sensul de eficiență, de ideea de legalitate, după modelul raportului „dacă... atunci". De cealaltă parte, comportamentele agenților sociali, răspunzînd presiunii normelor sociale prin diverse manevre de negociere, de justificare sau de denunțare, apropie ideea de cauză de ideea de explicație prin motive*[6]. *Dar acestea sînt cazuri limită. Marea masă a lucrărilor istorice se desfășoară într-o regiune medie unde alternează și se combină, uneori aleatoriu, moduri disparate de explicație. Tocmai pentru a evidenția această varietate a explicației istorice am intitulat secțiunea de față „Explicație/comprehensiune". Putem deci considera depășită cearta iscată la începutul secolului XX în jurul termenilor „explicație" și „comprehensiune" percepuți ca antagonici. Max Weber s-a arătat foarte perspicace în elaborarea conceptelor directoare ale teoriei sale sociale, combinînd încă de la început explicația și comprehensiunea*[7]. *Mai recent, H. von Wright, în* **Explanation and Understanding**, *a construit pentru istorie un model de explicație mixt care face să alterneze segmente cauzale (în sensul de regularitate legală) și teleologice (în sensul de motivații susceptibile de a fi raționalizate)*[8]. *Astfel, corelația evocată puțin mai sus între tipul de fapt*

---

problematică începe cu Polybos și „căutarea cauzalității". Ea trece prin J. Bodin, inventatorul „ordinii probabilității", traversează epoca Luminilor și atinge o culme cu F. Braudel și școala *Analelor*, înainte de a face, o dată cu analiza povestirii, „cotitura interpretativă" ce va conduce la a treia problematică, aceea a povestirii.

[5] Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1971. Antoine Prost, *Douze Leçons sur l'histoire*, *op. cit.*

[6] În *Temps et Récit*, am consacrat majoritatea analizelor mele acestei confruntări între explicația cauzală și explicația prin motive. Cf. P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, prima parte, cap. 2, p. 217 *sq.*

[7] Max Weber, *Économie et Société*, *op. cit.* Vezi prima parte, cap. 1, § 1-3.

[8] Am prezentat detaliat modelul cvasi-cauzal al lui Henrik von Wright în *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, pp. 235-255. De atunci m-am străduit, în numeroase eseuri, să potolesc cearta explicație/comprehensiune. Opoziția se justifica într-o vreme

social considerat determinant, scara descrierii și a lecturii și ritmul temporal poate oferi un bun ghid în explorarea modelelor diferențiate de explicație în raportul lor cu comprehensiunea. Cititorul va fi poate surprins să nu vadă apărînd în acest context noțiunea de interpretare. Nu figurează ea oare, împreună cu noțiunea de comprehensiune, în marea epocă a certei **Verstehen–erklären***? Nu consideră Dilthey interpretarea o formă specială a comprehensiunii, legată de scriere și, în general, de fenomenul inscripției? Departe de a nega importanța noțiunii de interpretare, propun să i se dea o arie de aplicare mult mai întinsă decît cea atribuită de Dilthey ; după mine, există interpretare la trei niveluri ale discursului istoric, la nivelul documentar, la nivelul explicației/comprehensiunii și la nivelul reprezentării literare a trecutului. În acest sens, interpretarea constituie o trăsătură a căutării adevărului în istorie, care traversează cele trei niveluri : ea reprezintă o componentă a însești intenției de adevăr a tuturor operațiilor istoriografice. Vom vorbi despre ea în partea a treia a acestei lucrări.*

Un ultim consemn lexical și semantic în pragul acestui capitol : mai mult decît de trecerea sub tăcere a temei interpretării în cadrul acestei cercetări privind explicația/comprehensiunea, cititorul se va putea mira de tăcerea păstrată asupra dimensiunii narative a discursului istoric. Am amînat în mod voit examinarea acestei teme, reportînd-o în cadrul celei de a treia operații istoriografice, reprezentarea literară a trecutului căreia i se va acorda o importanță egală cu aceea acordată celorlalte două operații. Vreau să spun prin aceasta că nu reneg nimic din ceea ce am dobîndit pe parcursul analizei întreprinse în cele trei volume ale lucrării **Temps et Récit.** *Dar prin noul mod de a trata narativitatea, despre care voi vorbi mai departe, vreau să pun capăt unei neînțelegeri generate de adepții școlii narativiste și asumată de detractorii săi, neînțelegere potrivit căreia actul configurant*[9] *ce caracterizează punerea în intrigă ar constitui ca atare o alternativă la explicația în principal cauzală. Cauza dreaptă a lui Louis O. Mink, pe care îl stimez în continuare,*

---

cînd științele umane suferau atracția puternică a modelelor în vigoare în științele naturii, sub presiunea pozitivismului de tip comtian. Wilhelm Dilthey rămîne croul rezistenței științelor numite ale spiritului față de absorbirea științelor umane de către științele naturii. Practica efectivă a științelor istorice invită la o atitudine mai ponderată și mai dialectică.

[9] Adopt aici vocabularul lui Louis O. Mink, *Historical Understanding*, Cornell University Press, 1987.

îmi pare compromisă de impunerea acestei alternative supărătoare. Cred că, la urma urmelor, funcția cognitivă a narativității poate fi mai bine recunoscută dacă e legată de faza reprezentativă a trecutului discursului istoric. Problema va fi aceea de a înțelege cum actul configurant al punerii în intrigă se articulează pe modurile de explicație/comprehensiune, pentru a sluji reprezentării trecutului. În măsura în care reprezentarea nu este o copie, o **mimēsis** *pasivă, narativitatea nu va suferi de nici o* **diminutio capitis** *dacă va fi asociată momentului propriu-zis literar al operațiunii istoriografice.*

Capitolul e construit pe ipoteza travaliului particular. Propun supunerea tipului de inteligibilitate propriu explicației/comprehensiunii la proba unei clase de obiecte ale operațiunii istoriografice, și anume reprezentările. Capitolul unește astfel o metodă și un obiect. Motivul este următorul : noțiunea de reprezentare și bogata sa polisemie traversează întreaga lucrare. Ea a fost promovată în prim planul perplexităților fenomenologiei memoriei începînd cu problematica greacă a lui **eikōn** *; și va reapărea în capitolul următor, cu privire la operațiunea istoriografică însăși sub forma reprezentării scriptice* a trecutului (scrierea istoriei în sensul limitat al termenului). Noțiunea de reprezentare va figura de asemenea de două ori în partea epistemologică a cărții : în calitate de obiect privilegiat al explicației/comprehensiunii și în calitate de operațiune istoriografică. La sfîrșitul capitolului, va fi propusă o confruntare între cele două întrebuințări date noțiunii de reprezentare.*

Reprezentarea-obiect joacă așadar aici rolul de referent privilegiat, alături de economic, de social, de politic ; referentul e decupat în cîmpul mai vast al schimbării sociale, considerat obiectul total al discursului istoric. Acesta e punctul de vîrf al capitolului.

Înainte de a atinge acest stadiu al discuției, vor fi parcurse următoarele etape :

În prima secțiune, se propune o survolare rapidă a momentelor tari ale istoriografiei franceze din primele două treimi ale secolului XX, pînă în perioada de criză, calificată astfel de observatori, istorici sau nu. În acest cadru cronologic, structurat în esență de marea aventură franceză a **Analelor** *și dominat de marea figură a lui Fernand Braudel, vor fi abordate frontal problemele de metodă și promovarea obiectului privilegiat desemnat multă vreme prin termenul*

* În orig. : *scripturaire* [nota trad.].

„mentalități", introdus în sociologie de Lucien Lévi–Bruhl sub forma expresiei „mentalitate primitivă" (secțiunea I, „Promovarea istoriei mentalităților").

Această dublă cercetare va continua pînă în punctul unde criza metodei este dublată de o criză a istoriei mentalităților care n-a încetat să sufere din cauza originii sale discutabile în sociologia „mentalității primitive".

Vom întrerupe dubla noastră cercetare pentru a da cuvîntul celor trei autori — Foucault, Certeau, Elias — pe care îi prezint drept „maeștri ai rigorii" și cărora le solicit sprijinul pentru a caracteriza istoria mentalităților într-un mod nou, ca o nouă abordare a fenomenului total și ca un nou obiect al istoriografiei. În aceste monografii vom obișnui cititorul să asocieze noțiunea de mentalități cu aceea de reprezentări, pentru a pregăti momentul în care ultima o va înlocui definitiv pe prima, datorită unirii sale cu noțiunea de acțiune și agenți ai acțiunilor (secțiunea II, „Despre cîțiva maeștri ai rigorii : Michel Foucault, Michel de Certeau, Norbert Elias").

Această substituire va fi pregătită de un lung intermezzo consacrat noțiunii de scară : dacă microistoria privește lucrurile dintr-o altă perspectivă, în schimb această formă a istoriei ilustrată de **micro-istoriile** *italiene ne oferă prilejul de a varia abordarea mentalităților și a reprezentărilor în funcție de „jocurile scărilor" : pe cît de atentă e macroistoria la constrîngerile structurale exercitate asupra duratei lungi, pe atît de atentă e microistoria la inițiativa și la capacitatea de negociere a agenților istoriei în situații de incertitudine.*

Am făcut astfel pasul de la ideea mentalităților la aceea a reprezentărilor, prin intermediul noțiunii de variații ale scărilor și în cadrul unei noi abordări globale a istoriei societăților, propusă de Bernard Lepetit în **Les Formes de l'expérience**. *Accentul este pus pe practicile sociale și reprezentările integrate în aceste practici, reprezentările figurînd ca o componentă simbolică într-o structurare a legăturii sociale și a identităților a căror miză sînt. Ne vom ocupa în special de conexiunea între operativitatea reprezentărilor și diferitele tipuri de scări aplicabile fenomenelor sociale : scara eficacității și a coerciției, scara aprecierii în stima publică, scara duratelor imbricate (secțiunea III, „Variațiile scărilor").*

Vom încheia printr-o notă critică în care ne vom folosi de polisemia termenului „reprezentare" pentru a justifica dedublarea reprezentării–obiect și a reprezentării–operație din capitolul următor. Marea figură a lui Louis Marin se va profila pentru prima oară în ultimele pagini ale acestui capitol, unde aventurile explicației/comprehensiunii vor

continua să fie punctate de aventurile istoriei mentalităților devenită istorie a reprezentărilor (secțiunea IV, „De la ideea de mentalitate la ideea de reprezentare").

*

* *

I. PROMOVAREA ISTORIEI MENTALITĂȚILOR

Am ales, din imensa literatură despre explicația în istorie, referirile la emergența, apoi la consolidarea și reînnoirea a ceea ce s-a numit rînd pe rînd sau în mod alternativ istorie culturală, istorie a mentalităților, în sfîrșit, istorie a reprezentărilor. Voi explica mai departe de ce, gîndindu-mă bine, am adoptat această ultimă denumire. În prezenta secțiune, îmi propun să comentez alegerea traiectoriei, fără a putea s-o justific. Noțiunea de mentalitate reprezintă o noțiune extrem de vulnerabilă la critică, datorită lipsei sale de claritate și distincție sau, dacă sîntem mai indulgenți, datorită supradeterminării sale. Rațiunile pentru care ea s-a impus istoricilor sînt cu atît mai demne de interes.

În ceea ce mă privește, aceste rațiuni sînt următoarele :

Rămînînd cît mai aproape de meseria de istoric, mă interesează promovarea progresivă a unuia din acele noi „obiecte" de care istoria recentă face mare caz, transformîndu-l în ceea ce am numit mai sus obiect pertinent, altfel spus obiect de referință viitoare pentru orice discurs ce se raportează la el. Or, această promovare nu se produce fără o redistribuire a valorilor importante[10], a gradelor de pertinență ce afectează rangul fenomenelor economice, sociale, politice, pe scara importanței și, în final, pe scara adoptată de privirea istorică în termeni de macro– sau microistorie. Această deplasare în planul obiectelor de referință, de viitoare pertinență, este însoțită de o deplasare în planul metodelor și al modurilor de explicație. Vor fi puse la încercare în mod predilect conceptele de singularitate (a indivizilor sau a evenimentelor), de repetabilitate, de punere în serie ; și, chiar mai mult decît acestea, conceptul de constrîngere colectivă și acela, corelativ, de receptare, pasivă sau nu, din partea agenților sociali. Vom vedea ivindu-se astfel, la capătul parcursului, noțiuni destul de noi ca *apropriere* și *negociere*.

[10] Justific această expresie în secțiunea a patra a capitolului I din partea a treia (pp. 409–419), consacrată raportului dintre adevăr și interpretare în istorie.

Distanțîndu-mă puțin de munca istoricului, am vrut să verific teza conform căreia istoria, ca știință a socialului, se îndepărtează fără nici o derogare de experiența vie a memoriei colective, chiar și atunci cînd declară că se îndepărtează de ceea ce se numește, adesea pe nedrept, pozitivism sau, mai corect, istorie istorizantă specifică epocii lui Seignobos și Langlois de la începutul secolului. S-ar putea crede că o dată cu „noul obiect", istoria se apropie mai mult — conștient sau nu — de fenomenologie, îndeosebi de cea a acțiunii sau, așa cum îmi place mie să spun, de fenomenologia omului care acționează și suferă. În pofida acestei scurtări a distanțelor, istoria mentalităților și/sau a reprezentărilor rămîne de cealaltă parte a cupurii epistemologice, care o separă de tipul de fenomenologie analizat în acea parte a lucrării noastre consacrată memoriei și în mod deosebit memoriei colective, deoarece memoria constituie una din puterile ființei numite de mine omul capabil. Dezvoltările cele mai recente ale istoriei reprezentărilor se apropie, atît cît o permite obiectivitatea istoriei, de noțiunile înrudite cu cea de putere — putința de a face, putința de a spune, putința de a povesti, putința de a-ți imputa originea propriilor acțiuni. Rezultă că dialogul între istoria reprezentărilor și hermeneutica lui „a acționa" va fi cu atît mai strîns, dacă nu va fi fost trecut pragul invizibil al cunoașterii istorice.

Există însă și un motiv mai subtil al interesului meu pentru istoria mentalităților și a reprezentărilor, un motiv ce s-a amplificat pînă la a se suprapune total scopului investigației noastre. Anticipînd ultima secțiune a prezentului capitol, mărturisesc că acest motiv s-a impus definitiv din momentul în care, din rațiuni pe care le voi dezvălui mai tîrziu, noțiunea de reprezentare a fost preferată celei de mentalitate. Din acel moment, a apărut în prim plan nu un caz de confuzie sau de nedeterminare, ci unul de supradeterminare. Se întîmplă ca în această lucrare cuvîntul „reprezentare" să apară în trei contexte diferite — și va trebui să arătăm că nu e vorba de efectul unui hazard semantic, al unei regretabile omonimii datorate sărăciei sau parcimoniei vocabularului. Cuvîntul desemnează mai întîi marea enigmă a memoriei, în relație cu problematica greacă a lui *eikōn* și a dubletului său incomod *phantasma* sau *phantasia* ; am spus și am repetat că fenomenul mnemonic constă în prezența în minte a unui lucru absent care, pe deasupra, nu mai este, ci a fost. Amintirea este re–prezentare, fie că e pur și simplu evocată ca prezență, deci ca *pathos*, fie că e căutată activ în operația reamintirii care încheie experiența recunoașterii. Categoria de reprezentare apare pentru a doua oară, dar în cadrul teoriei istoriei, ca o a treia fază a operațiunii istoriografice, atunci cînd munca istoricului, începută în arhive, duce la publicarea

unei cărți sau a unui articol ce urmează a fi citite. Scrierea istoriei a devenit scriere literară. În spațiul de gîndire astfel deschis apare atunci o întrebare supărătoare : în acest stadiu, cum poate operația istorică să mențină și chiar să încununeze ambiția adevărului prin care istoria se deosebește de memorie și se confruntă eventual cu dorința de fidelitate a acesteia din urmă? Și mai exact : cum reușește istoria, sub forma sa de scriere literară, să se deosebească de ficțiune? A pune această întrebare înseamnă a te întreba prin ce anume rămîne sau mai degrabă devine istoria o reprezentare a trecutului, ceea ce ficțiunea nu este, cel puțin în intenție, ori este, dar oarecum în plus. Astfel, istoriografia repetă în faza sa terminală enigma memoriei din faza inițială. O repetă și o îmbogățește cu toate cuceririle pe care le-am așezat global sub egida mitului din *Phaidros*, sub semnul scrierii. Întrebarea va fi atunci dacă reprezentarea istorică a trecutului a rezolvat sau pur și simplu a transpus aporiile reprezentării sale mnemonice. În ceea ce privește conținutul său conceptual, termenul „reprezentare" folosit de istorici trebuie situat în raport cu aceste două ocurențe majore. Între reprezentarea mnemonică de la începutul discursului nostru și reprezentarea literară situată la capătul traseului operației istoriografice, reprezentarea se propune ca obiect, ca referent al unui anumit discurs al istoricului. Este oare posibil ca reprezentarea–obiect a istoricilor să nu poarte amprenta enigmei inițiale a reprezentării mnemonice a trecutului și să nu anticipeze enigma finală a reprezentării istorice a trecutului?

În continuarea acestei secțiuni, ne vom mărgini la a reaminti succint momentele tari ale istoriei mentalităților de la fondarea școlii franceze a *Analelor* pînă la perioada de criză calificată astfel de observatori, istorici sau nu. Vom întrerupe în mod deliberat această survolare rapidă și ne vom confrunta cu trei întreprinderi majore care, deși nu se lasă cuprinse în limitele stricte ale istoriei mentalităților și reprezentărilor, au pretins din partea științelor umane o anumită rigoare ; va trebui să ne întrebăm dacă istoria ulterioară a satisfăcut această pretenție sau, într-un mod mai general, dacă o istorie a reprezentărilor este capabilă s-o facă.

Merită să vorbim mai întîi despre prima generație a școlii *Analelor*, aceea a fondatorilor, Lucien Febvre și Marc Bloch, nu numai pentru că fondarea revistei în 1929 a constituit un eveniment, ci pentru că noțiunea de mentalitate dobîndește în opera fondatorilor o importanță ce nu va fi egalată decît la generația următoare, în perioada de răscruce marcată de Ernest Labrousse și mai ales de Fernand Braudel. Această trăsătură e cu atît mai remarcabilă cu cît *Analele de istorie economică și socială*

— acesta era numele lor de botez — sînt marcate în principal de o deplasare a interesului de la politic înspre economic şi de o respingere severă a istoriei aşa cum o concepeau Seignobos şi Langlois, numită impropriu pozitivistă, cu riscul de a o confunda cu moştenirea comtiană, şi mai puţin impropriu istorizantă, în virtutea dependenţei sale de şcoala germană a lui Leopold Ranke. Sînt respinse în bloc singularitatea evenimentelor şi a indivizilor, cronologia modulată de naraţiune, politicul ca loc privilegiat al inteligibilităţii. Se caută regularitatea, fixitatea, permanenţa, după modelul geografiei, strălucit reprezentat de Vidal de La Blache şi după modelul medicinei experimentale a lui Claude Bernard ; presupusei pasivităţi a istoricului confruntat cu o colecţie de fapte i se opune intervenţia activă a istoricului în faţa documentului de arhivă[11]. Lucien Febvre împrumută totuşi de la Lévi-Bruhl conceptul de mentalitate, pentru a da unei istorii de caz din domeniul biografiei istorice arierplanul a ceea ce el numeşte „utilaj mental"[12]. Dacă se generalizează astfel conceptul de mentalitate dincolo de ceea încă se mai numeşte „mentalitate primitivă", se împuşcă doi iepuri dintr-o lovitură : se lărgeşte sfera anchetei istorice dincolo de economic şi mai ales de politic şi se oferă istoriei ancorate în social ocazia de a da o replică istoriei ideilor, practicată de filosofi şi de majoritatea istoricilor ştiinţelor. Istoria mentalităţilor sapă astfel o lungă brazdă ce va despărţi multă vreme istoria economică de istoria dezistorizată a ideilor[13].

În 1929, Febvre a publicat deja *Luther* (1928) ; vor urma *Rabelais* şi *Marguerite de Navarre*[14]. În aparenţă biografice, aceste trei cărţi pun o problemă ce se va ivi din nou sub o altă formă atunci cînd istoria se va interoga asupra propriei sale capacităţi de a reprezenta

---

[11] Primul atac a fost lansat în 1903 de F. Simiand în celebrul său articol „Méthode historique et science sociale". *Revue de synthèse historique*, 1903, reluat în *Annales*. 1960 ; ţinta era lucrarea lui Seignobos : *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales* (1901). Istoria istorizantă, obiect al tuturor sarcasmelor, ar merita numită mai degrabă şcoală metodică, conform dorinţei lui Gabriel Marcel, fondator al *Revue historique* cărcia *Les Annales* îi fac concurenţă. O judecată mai echitabilă, cum am spus mai sus, poate fi citită la Antoine Prost, „Seignobos revisité", art. cit. (vezi mai sus, p. 215, nota 56).

[12] L. Febvre. *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1953.

[13] A. Burguière, „Histoire d'une histoire : la naissance des *Annales*" ; J. Revel, „Histoire et science sociale, les paradigmes des *Annales*", *Annales*, nr. 11, 1979, *„Les Annales, 1929–1979"*, p. 1344 *sq.*

[14] L. Febvre, *Un destin : M. Luther*, Paris, 1928 ; reed., PUF, 1968 ; *Le Problème de l'incroyance au XVI-e siècle : la religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942.

trecutul, şi anume problema limitelor reprezentării[15]. Confruntat cu problema necredinţei din secolul al XVI-lea, Febvre stabileşte în mod convingător că disponibilul de credinţă al unei epoci (expresia îi aparţine lui Febvre), „utilajul său mental", nu permite să se profeseze, nici măcar să se formeze o viziune despre lume făţiş atee. Istoria mentalităţilor îşi propune să arate ce anume poate şi ce anume nu poate să-şi reprezinte cu privire la lume omul unei epoci date, chiar dacă problema de a şti cine gîndeşte astfel cu ajutorul acestui „utilaj mental" rămîne nerezolvată. Este oare colectivul atît de nediferenţiat pe cît pare s-o indice noţiunea de utilaj mental? Istoricul acordă aici credit psihologiei unui C. Blondel şi sociologiei unui Lévi–Bruhl şi a unui Durkheim.

Or, Marc Bloch se confruntase deja cu o problemă asemănătoare în *Les Rois thaumaturges* (1924), apoi în *La société féodale (1939, 1940, 1948, 1967, 1968)* : cum a putut să se propage şi să se impună zvonul, ştirea falsă despre capacitatea regilor de a-i vindeca pe scrofuloşi, dacă nu graţie unei devoţiuni cvasi–religioase cu privire la regalitate? Ferindu-ne de orice derivă anacronică, trebuie să presupunem existenţa unei structuri mentale specifice puternice, „mentalitatea feudală". În opoziţie cu istoria ideiior, dezrădăcinată din solul social, istoria trebuie să permită o tratare deliberat istorică a „modurilor de a simţi şi de a gîndi". Importante sînt practicile colective, simbolice, reprezentările mentale, neobservate, ale diverselor grupuri sociale, fapt ce îl face pe Febvre să fie neliniştit de dispariţia individului din abordarea problemei de către Marc Bloch.

Cei doi fondatori ai şcolii nu evaluează cu aceeaşi unitate de măsură jocul între societate şi individ, numit de Norbert Elias civilizaţie. Influenţa lui Durkheim e mai profundă asupra lui Bloch, în timp ce Febvre este atras mai degrabă de aspiraţia la individualitate a oamenilor Renaşterii[16]. Dar îi uneşte, pe de o parte, certitudinea că faptele de civilizaţie se detaşează pe fondul istoriei sociale, iar pe de altă parte atenţia acordată relaţiilor de interdependenţă între sferele de activitate ale unei societăţi, atenţie ce le permite să evite impasul relaţiilor între infra– şi superstructuri din viziunea marxistă. Mai presus de toate, este vorba de încrederea în puterea fondatoare a istoriei cu privire la ştiinţele sociale învecinate : sociologie, etnologie, psihologie, studii literare, lingvistică. „Omul mediu conform *Analelor*", cum îl numeşte François

[15] Cf. mai jos, partea a doua, cap. 3.
[16] A se compara *Rabelais* al lui Febvre cu acela al lui Bahtin.

Dosse[17], omul social, nu este omul etern, ci o figură, datată istoric, a antropocentrismului, a umanismului moştenit de la Lumini şi aspru criticat de Foucault. Dar, indiferent de obiecţiile noastre faţă de o viziune despre lume ce ţine de interpretarea adevărului în istorie[18], sîntem îndreptăţiţi să ne întrebăm, în această etapă a propriului nostru demers, care sînt articulaţiile interne ale structurilor mentale în curs de evoluţie şi, mai ales, cum este primită şi suportată presiunea socială exercitată de ele asupra agenţilor sociali. Determinismul sociologizant sau psihologizant al *Analelor* din epoca dominaţiei lor nu va fi efectiv repus în discuţie decît atunci cînd, reîntorcîndu-se la sine, istoria va fi problematizat dialectica între păturile de sus şi păturile de jos ale societăţilor în exerciţiul puterii.

După Primul Război mondial, şcoala *Analelor* (şi revista sa numită acum *Economii, societăţi, civilizaţii)* se face cunoscută prin preferinţa sa pentru economie ca referent privilegiat. Acestei pertinenţe prime i se potriveşte instrumentul cuantificării unor fapte repetabile, unor serii tratate statistic, cu complicitatea calculatorului. Umanismul primei generaţii a *Analelor* pare înnăbuşit de interesul faţă de forţele economice şi sociale. Structuralismul lui Claude Lévi-Strauss acţionează în acelaşi timp ca o încurajare şi ca o concurenţă[19]. Invariantelor sociologiei dominante trebuie atunci să li se opună nişte structuri care să rămînă istorice, adică schimbătoare. Lucru realizat de celebrul concept „durată lungă", instalat de Braudel în vîrful unei piramide descendente a duratelor, după o schemă ce reaminteşte triada „structură, conjunctură, eveniment" a lui Ernest Labrousse. Aflat la mare cinste, timpul e unit cu spaţiul geografilor, a cărui permanenţă contribuie la încetinirea duratelor. Oroarea lui Braudel faţă de eveniment e binecunoscută şi nu vom mai insista asupra ei[20]. Problematic rămîne raportul dintre temporalităţile mai mult acumulate şi îngrămădite una peste alta decît dia-

---

[17] François Dosse, *L'Histoire en miettes. Des „Annales" à la nouvelle histoire, op. cit.* Nu trebuie omisă lectura noii prefeţe din 1997, care ţine seama de dezvoltările prezentate de mine în continuarea acestui capitol, pe urmele istoricului Bernard Lepetit.

[18] Cf. mai jos, partea a treia, cap. 1.

[19] Claude Lévi-Strauss, „Histoire et ethnologie", *Revue de métaphysique et de morale*, 1949, reluat în *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1973, căruia Braudel îi răspunde în „Histoire et science sociale. La longue durée", *Annales*, 10 decembrie 1958, pp. 725–753, reluat în *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 70.

[20] Am expus amănunţit epistemologia aşa cum apare ea în principala lucrare a lui Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, op. cit.*, în *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, pp. 182–190. Am realizat cu acea ocazie o

lectizate, conform unui pluralism empiric sustras în mod deliberat speculației abstracte, spre deosebire de reconstruirea atentă a multiplicității timpurilor sociale de către Georges Gurvitch. Slăbiciunea conceptuală a modelului braudelian nu va fi cu adevărat înfruntată decît atunci cînd va fi luată în considerare problema pusă de variația scărilor parcurse de privirea istoricului. Referința la istoria totală, moștenită de la fondatori și reiterată cu forța de succesorii lor, nu autorizează decît o recomandare prudentă, aceea de a afirma existența unor interdependențe acolo unde alții, în frunte cu marxiștii, cred că pot discerne niște dependențe liniare, orizontale sau verticale, între componentele relației sociale. Aceste relații de interdependență nu vor putea fi problematizate în ele însele decît într-un stadiu ulterior al reflecției, după ce preferința pentru durata lungă va fi fost atribuită clar unei alegeri, pînă atunci nemotivată, în favoarea macroistoriei, după modelul relațiilor economice.

Alianța între durata lungă și macroistorie definește contribuția celei de a doua generații a *Analelor* la istoria mentalităților. Trebuie să avem aici în vedere o altă triadă decît aceea a duratelor ierarhizate: triada economicului, socialului și culturalului. Dar al treilea etaj al acestei rachete, ca să folosim expresia amuzantă a lui Pierre Chaunu, avocatul istoriei seriale și cantitative, se supune, asemenea celorlalte două etaje, regulilor de metodă corespunzătoare alegerii în favoarea duratei lungi. Aceeași prioritate acordată faptelor repetabile, seriale, cuantificabile este valabilă atît pentru mental, cît și pentru economic și social. Iar același fatalism inspirat de spectacolul presiunii inexorabile a forțelor economice și confirmat de spectacolul permanenței spațiilor geografice populate conduce la rîndul său spre o viziune a omului copleșit de forțe mai mari decît ale sale, așa cum se vede în cealaltă mare lucrare a lui Braudel, *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme* (1979). Ne-am îndepărtat oare de colivia de oțel al lui Max Weber? Nu a împiedicat cumva economismul dezvoltarea celui de al treilea etaj, așa cum sugerează reticențele lui Braudel față de tezele lui Max Weber asupra eticii protestante și a capitalismului? Nu s-a realizat oare visul federalizator al istoriei cu privire la științele sociale învecinate doar în folosul unei antropologii copleșite de structuralism, în pofida dorinței acestuia din urmă de a istoriza? În ceea ce-l privește, pînă la pensionarea sa și chiar după

reconstituire a lucrării, pe care o consider astăzi narativistă, unde consideram Mediterana însăși drept cvasi-personajul unei mari intrigi geopolitice.

aceea, pînă la moarte, Braudel a opus cu forță, pericolului dispersării, căutarea unei istorii totale.

În bilanțul celor cincizeci de ani făcut de revistă în 1979[21], redactorii reamintesc faptul că istoricii grupați în jurul ei au vrut să propună „mai mult un program decît o teorie", însă recunosc că multiplicitatea obiectelor supuse unei cercetări tot mai specializate, mai tehnice, riscă să ducă la „reapariția tentației unei istorii cumulative, unde rezultatele obținute ar valora mai mult decît întrebările puse". Jacques Revel înfruntă fățiș acest risc în articolul ce îi urmează celui al lui A. Burguière citat mai sus, sub titlul „Histoire et science sociale, les paradigmes des *Annales*" (pp. 1360–1377). Care este, întreabă el, „unitatea unei mișcări intelectuale ce durează de o jumătate de secol?" „Ce au în comun programul foarte unificat din primii ani și aparenta dispersare a orientărilor mai recente?" Revel preferă să vorbească despre paradigmele particulare ce s-au succedat fără a se elimina. Refuzul abstracțiunii, pledoaria pentru concret împotriva schematismului fac dificilă formularea acestor paradigme. Se impune mai întîi relativa dominantă economică și socială din primii ani ai revistei, fără ca socialul să fie vreodată „obiectul unei conceptualizări sistematice articulate" ; „el este mai degrabă locul unui inventar, mereu deschis, al corespondențelor, al relațiilor care fundează interdependența fenomenelor". Se observă mai mult ambiția de a organiza mănunchiul științelor sociale, inclusiv sociologia și psihologia, în jurul istoriei, precum și rezistența față de „antiistorismul uneori terorist" alimentat de lectura *Tropicelor triste* (1955) și a *Antropologiei structurale* (1958) de Claude Lévi-Strauss, decît structura pe care se sprijină în egală măsură această ambiție și această existență. De aceea, miza continuităților și mai ales a discontinuităților e greu de delimitat. Nu se știe exact ce „constelație a cunoașterii se destramă sub ochii noștri de vreo douăzeci de ani încoace". Să fie oare omul și numai el, dacă pot spune așa, tema fondatoare „a unei îmbinări particulare a discursului științific", în așa măsură încît să se poată atribui dispariției acestui obiect provizoriu fragmentările ulterioare ale cîmpului cercetării? Autorul înțelege bine discursul asupra fărîmițării istoriei, chiar și pe acela al lui F. Dosse asupra „istoriei în fărîme" ; el își menține refuzul și convingerea cu privire la revendicarea unei istorii globale sau totale. Refuz al compartimentărilor, convingere a unei coerențe și a unei convergențe. Dar nu își poate ascunde neliniștea : „Totul se

[21] „Les *Annales*, 1929–1979", *Annales*, 1979, pp. 1344–1375.

petrece ca şi cum programul unei istorii globale nu ar oferi decît un cadru neutru pentru reunirea unor istorii particulare a căror îmbinare nu pare a pune probleme". De aici întrebarea : „Istorie în fărîme sau istorie în construcţie?" Autorul nu optează.

Ce devine, în această ceaţă conceptuală, istoria mentalităţilor pe care bilanţul–inventar nu o numeşte (după cum nu numeşte nici celelalte ramuri principale ale arborelui istoriei)?

Confruntaţi cu aceste întrebări şi îndoieli, cîţiva istorici au ştiut să menţină inteligibilitatea în zona istoriei mentalităţilor, fie şi cu preţul plasării ei sub un alt patronaj. Este cazul lui Robert Mandrou, a cărui operă stă sub semnul „psihologiei istorice"[22]. Lui i-a încredinţat *Encyclopaedia Universalis* apărarea şi ilustrarea istoriei mentalităţilor[23]. Mandrou îşi defineşte astfel obiectul : „[Ea] are drept obiectiv reconstituirea comportamentelor, a vorbelor şi a tăcerilor care exprimă concepţiile despre lume şi sensibilităţile colective ; elementele fundamentale ale acestei cercetări sînt oferite de reprezentări şi imagini, mituri şi valori, recunoscute sau acceptate de grupuri sau de societatea globală şi care constituie conţinuturile psihologiei colective". (Recunoaştem aici ecuaţia între mentalitatea autorilor de limbă franceză şi *Weltanschauung* a germanilor, pe care o traduce conceptul nostru de mentalitate.) Cît despre metodă, „psihologia istoriei" practicată de Robert Mandrou însuşi se sprijină pe nişte concepte operatorii strict definite : concepţii despre lume, structuri şi conjuncturi. Pe de o parte, concepţiile despre lume îşi au propria coerenţă ; pe de alta, o anumită continuitate structurală le conferă o remarcabilă stabilitate. În sfîrşit, ritmurile şi fluctuaţiile, lungi şi scurte, punctează întîlnirile conjuncturale. Mandrou se dă astfel drept istoric al mentalului colectiv, acordînd cel mai mare credit inteligibilităţii istoriei mentalităţilor, conform unei conceptualităţi care o reaminteşte pe aceea a lui Ernest Labrousse (structură, conjunctură, eveniment) — şi cel mai mic credit unei rescrieri psihanalitice a psihologiei colective, spre deosebire de Michel de Certeau.

Tot sub influenţa şcolii *Analelor*, Jean–Pierre Vernant publică în 1965 cea mai importantă carte a sa, care a cunoscut numeroase

---

[22] Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique* (1961), rééd. Paris, Albin Michel, 1998. *De la culture populaire en France aux XVII-e et XVIII-e siècle* şi *La Bibliothèque bleue de Troyes* (1964), rééd. Paris, Imago, 1999. *Magistrats et Sorciers en France au XVII-e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Éd. du Seuil, 1989.

[23] *Encyclopaedia Universalis*, 1968, t. VIII, pp. 436–438.

reeditări, *Mythe et Pensée chez les Grècs*[24], subintitulată „Studii de psihologie istorică" şi plasată sub patronajul lui Ignace Meyerson (căruia îi este dedicată lucrarea) şi sub semnul unui alt elenist, Louis Gernet. E vorba de „cercetări consacrate istoriei interioare a omului grec, structurii sale mentale, schimbărilor care, din secolul VIII pînă în secolul IV înaintea erei noastre afectează întreg tabloul activităţilor şi funcţiilor sale psihologice : cadru spaţial şi temporal, memorie, imaginaţie, persoană, voinţă, practici simbolice şi mînuire a semnelor, moduri de raţionament, categorii ale gîndirii" (*Mythe et Pensée chez les Grecs*, p. 5). Douăzeci de ani mai tîrziu, autorul îşi recunoaşte înrudirea cu analiza structurală aplicată altor mituri sau ansambluri mitice greceşti de către mai mulţi savanţi, precum Marcel Détienne, cu care publică *Les Ruses de l'intelligence : la mētis des Grecs* (Flammarion, 1974). Lucrarea *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Maspero, 1972), publicată împreună cu Pierre–Vidal Naquet poartă incontestabil aceeaşi amprentă. E demn de remarcat că Jean–Pierre Vernant nu rupe cu umanismul primei generaţii a *Analelor*. Îl interesează în ultimă analiză demersul sinuos ce duce de la mit la raţiune. Ca în *Mythe et Tragédie*, autorul vrea să arate „cum se conturează, în tragedia antică a secolului V, primele schiţe, încă ezitante, ale omului–agent, stăpîn pe actele sale şi răspunzător de ele, deţinător al unei voinţe" (*Mythe et Pensée chez les Grecs*, p. 7). Autorul insistă : „De la mit la raţiune : iată cei doi poli între care pare a se fi jucat, în perspectiva panoramică de la sfîrşitul acestei cărţi, destinul gîndirii greceşti" (*ibid.*), fără a se ignora specificitatea şi ciudăţenia acestei forme de mentalitate, aşa cum dovedeşte analiza „avatarurilor formei particulare, tipic greceşti, de inteligenţă abilă compusă din şiretenie, viclenie, înşelătorie şi expediente de tot felul", *mētis* a grecilor care „nu ţine nici pe de-a-ntregul de mit, nici întru totul de raţiune" (*ibid.*).

Cu toate acestea, începînd cu a doua generaţie, cea a lui Labrousse şi Braudel şi, într-o mai mare măsură în epoca numită a „noii istorii", panta majoră a istoriei mentalităţilor din interiorul şcolii *Analelor* va coborî înspre o apărare mai nesigură a dreptului său la existenţă ; pe de o parte, ea oferă spectacolul pierderii reperului, care a făcut să se vorbească de istorie sfărîmată şi chiar de istorie în fărîme, tocmai datorită unei astfel de dispersări ; astfel, în volumul III al lucrării *Faire de l'histoire*, publicată sub direcţia lui Jacques Le Goff şi Pierre Nora, istoria mentalităţilor figurează cu drepturi depline printre „noile obiecte"

[24] J. P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965 ; rééd., La Découverte, 1985.

ale „noii istorii". Alături de „noile probleme" (prima parte) și de „noile abordări" (partea a doua), istoria mentalităților se emancipează în momentul în care proiectul unei istorii totale se estompează. Din vechea tutelă a istoriei economice mai rămîne la unii doar o anumită pasiune pentru durata lungă și studiul cantitativ, cu prețul estompării figurii omului într-un umanism care mai era încă apreciat de Bloch și Febvre. Această „istorie fără oameni" își împrumută măsurile și strategiile mai ales din istoria climatului[25]. Un astfel de atașament tenace față de istoria serială evidențiază prin contrast vagul conceptual al noțiunii de mentalitate în cazul celor ce acceptă patronajul acestei istorii speciale. Drept urmare, prezentarea „noului obiect" care ar fi „mentalitățile" de către Jacques Le Goff[26], descurajează spiritul de rigoare mai mult decît precedentele bilanțuri–inventare ale lui Duby și Mandrou. Creșterea puterii *topos*-ului ce își prefigurează posibila dispariție e salutată printr-o frază îngrijorătoare a lui Marcel Proust : „Mentalitate îmi place. Există astfel de cuvinte noi care sînt create". Rămîne îndoielnic dacă expresia acoperă o realitate științifică sau cuprinde o coerență conceptuală. Critica vrea totuși să creadă că tocmai imprecizia sa o îndreptățește să rostească acei „dincolo de istorie" — a se înțelege istoria economică și socială ; istoria mentalităților provoacă astfel „înstrăinarea [...] celor intoxicați cu istoria economică și socială și, mai ales, cu un marxism vulgar", transportîndu-i în acel „altundeva" care au fost mentalitățile. Este astfel satisfăcută așteptarea lui Michelet, dîndu-se un chip unor „fantome înviate" (*Faire l'histoire*). În același timp, se revine la Bloch și Febvre ; noțiunea este modulată după epoci, după medii, în maniera etnologilor și a sociologilor. Se vorbește de arheologie, însă nu în sensul care va fi acela al lui Foucault, ci în sensul obișnuit al stratigrafiei. Cît despre modul lor operatoriu, mentalitățile funcționează automat, fără știrea purtătorilor lor ; ele sînt mai puțin gînduri concepute și exprimate, cît locuri comune, moșteniri mai mult sau mai puțin uzate, concepții despre lume înscrise în ceea ce îndrăznim să numim inconștientul colectiv. Dacă istoria mentalităților a putut să-și merite un timp locul printre „noile obiecte", aceasta se datorează lărgirii sferei documentare, pe de o parte spre orice urmă devenită martor colectiv al unei epoci, pe de altă parte spre orice document privind niște conduite ce constituie o îndepărtare de mentalitatea comună. Oscilația noțiunii între comun și

[25] Emmanuel Leroy-Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris, Flammarion, 1967.

[26] Jacques Le Goff, „Les mentalités : une histoire ambiguë", în *Faire de l'histoire*, t. III, *Nouveaux Objets, op. cit.*, pp. 76–94.

marginal, datorată discordanței ce dezvăluie absența de contemporaneitate a contemporanilor, a părut să justifice, în pofida vagului său semantic, recursul la categoria mentalităților. Dar atunci nu istoria mentalităților ca atare ar trebui tratată ca un nou obiect, ci temele adunate în vrac de volumul al treilea din *Faire de l'histoire* : de la climat la sărbătoare, trecînd prin carte, corp[27] și cele nenumite, marile afecte ale vieții private[28], fără a uita tînăra fată și moartea[29].

Această înscriere, cu prețul lărgirii prezentate mai sus, a noțiunii de mentalitate printre „noile obiecte" ale istoriei, era imposibil de susținut. Motivul profund al dezavuării sale nu se reduce la obiectivarea vagului semantic ; el ține de o confuzie mai gravă, și anume tratarea nesigură a noțiunii, în același timp ca obiect de studiu, ca dimensiune a legăturii sociale distincte de legătura economică și de legătura politică și ca mod explicativ. Confuzia trebuie pusă în seama moștenirii lui Lucien Lévi–Bruhl și a conceptului său de „mentalitate primitivă". Sînt explicate prin mentalitatea primitivă credințele iraționale din punct de vedere al raționalității științifice și logice. Se consideră că prejudecata observatorului, pe care Lévi–Bruhl începuse s-o critice în *Carnetele* sale publicate în 1949, poate fi depășită prin aplicarea noțiunii de mentalități unor procese de gîndire sau unor ansambluri de credințe proprii unor grupuri sau unor întregi societăți, suficient de distinctive pentru a face din ea o trăsătură în același timp descriptivă și explicativă. Se crede că ceea ce contează ca trăsătură distinctivă nu este conținutul discursurilor, ci o notă implicită, un sistem subiacent de credință ; dar, tratînd ideea de mentalitate totodată ca trăsătură descriptivă și ca principiu de explicare, nu se poate ieși în mod hotărît din orbita conceptului de mentalitate primitivă ce aparține sociologiei începutului secolului XX.

Acesta e amestecul impur pe care Geoffrey E. R. Lloyd s-a străduit să-l distrugă fără milă într-un eseu cu efecte devastatoare intitulat

---

[27] Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978 ; rééd., coll. „Pluriel", 1979. Michel Vovelle, *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII-e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris, Plon, 1973.

[28] *Histoire de la vie privée* (sub dir. lui P. Ariès și G. Duby), Paris, Éd. du Seuil, 1987, rééd. 1999, coll. „Points".

[29] Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, Éd. du Seuil, 1977. Se vor citi de asemenea foarte frumoasele cărți ale lui Alain Corbin, printre altele : *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social au XVIII-e XIX-e siècle*, Paris, Flammarion, 1982.

Demystifying Mentalities[30]. Argumentul lui Lloyd este simplu şi direct : conceptul de mentalitate e inutil şi dăunător. Inutil în planul descrierii, dăunător în planul explicaţiei. El i-a servit lui Lévi-Bruhl pentru a descrie trăsăturile prelogice şi mistice, cum ar fi ideea de participare atribuită „primitivilor". El le serveşte istoricilor contemporani pentru a descrie şi explica modalităţile divergente sau disonante ale credinţelor unei epoci în care observatorul de azi nu-şi recunoaşte concepţia despre lume ; pentru un observator logic, coerent, ştiinţiic, astfel de credinţe ale trecutului şi chiar ale prezentului par enigmatice sau paradoxale, dacă nu de-a dreptul absurde : tot ce e preştiinţific şi paraştiinţific rezidual se potriveşte cu această descriere. E o construcţie a observatorului, proiectată asupra concepţiei despre lume a actorilor[31]. Conceptul de mentalitate virează atunci de la descriere la explicaţie şi devine din inutil dăunător, în măsura în care ne scuteşte de a reconstitui contextele şi circumstanţele apariţiei „categoriilor explicite folosite de obicei în descrierile noastre, unde judecata de valoare deţine un loc important — ştiinţa, mitul, magia şi opoziţia între literal şi metaforic" (*Demystifying Mentalities*, p. 21). Tot restul lucrării lui Lloyd e consacrat unei frumoase reconstituiri a contextelor şi circumstanţelor apariţiei categoriilor unui observator raţional şi ştiinţific, în pricipal în epoca Greciei clasice, dar şi în China. Distincţia între preştiinţific (magie şi mit) şi ştiinţific constituie obiectul unei analize strînse, axate mai ales pe condiţiile politice şi sensurile retorice ale folosirii publice a vorbirii în contexte polemice. Recunoaştem aici un mod de a aborda problemele comparabil cu acela al lui J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet şi M. Détienne[32]. Pretinsul ne-spus şi implicit pe care conceptul de mentalitate îl tematizează în mod global şi imprecis, se dizolvă într-o reţea complexă de achiziţii gradate şi amănunţite.

[30] Geoffrey E. R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, 1990 ; trad. fr. de F. Regnot, *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte/ Poche, coll. „Sciences humaines et sociales", 1996.

[31] „Distincţia capitală ce trebuie scrupulos observată este cea stabilită de antropologia socială între categoriile de *actor* şi *observator*. Arăt că există, în evaluarea a ceea ce e aparent enigmatic sau net paradoxal, o problemă crucială care constă tocmai în a arăta dacă există concepte *explicite* ale categoriilor lingvistice sau altele" (Lloyd, *ibid*, p. 21).

[32] Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962 ; reed. 1990, colecţia „Quadrige". *Mythe et Pensée chez les Grecs*, t. I, *op. cit.*, M. Détienne şi J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs, op. cit.*, P. Vidal-Naquet, „La raison grecque et la cité", în *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero, 1967, 1981, 1991.

A renunțat oare Lloyd la mentalități? Da, cu siguranță, dacă ne mulțumim cu o explicație comodă. Răspunsul trebuie să fie mai circumspect, fiind vorba de un concept euristic aplicat la ceva care, într-un sistem de credințe, nu se lasă rezolvat prin conținuturi ale discursului ; dovada este recursul insistent al lui Lloyd însuși la conceptul de „stil al anchetei", folosit în reconstituirea modelului grec de raționalitate[33]. E vorba prin urmare de mult mai mult decît de „enunțuri sau credințe aparent [adică pentru observator] stranii, bizare, paradoxale, incoerente sau pline de contradicții" (*op. cit.*, p. 34), și anume de ceea ce s-ar putea numi credibilul disponibil al unei epoci. Desigur, credibilul e definit în raport cu observatorul, dar e disponibil ținînd seama de actori ; în acest sens, L. Febvre a putut afirma că ateismul sincer nu era un concept al credinței disponibil pentru un om din secolul al XVI-lea. Cel astfel vizat nu este caracterul irațional, preștiințific, prelogic al credinței, ci caracterul ei diferențial, distinctiv în planul a ceea ce Lloyd numește tocmai „stilul investigației". Deci, noțiunea de mentalitate este readusă la statutul său de „obiect nou" al discursului istoricului în spațiul lăsat descoperit de economic, social și politic. E un *explicandum*, nu un principiu comod al explicației. Dacă se consideră că moștenirea conceptului inadecvat de „mentalitate primitivă" rămîne păcatul originar al conceptului de mentalitate, atunci e într-adevăr preferabil să se renunțe la el și să i se prefere conceptul de reprezentare.

Ne propunem cucerirea dificilă a dreptului de a proceda la această substituire semantică, urmînd la început școala marilor maeștrii ai rigorii (secțiunea a doua), apoi propunînd un ocol printr-un concept intermediar, acela de scară și de „schimbări de scară" (secțiunea a treia).

[33] Vorbind despre distincția între literal și metaforic în epoca Greciei clasice, autorul notează : „Trebuie să vedem în ea în aceleași timp un element și produsul unei polemici virulente unde investigațiile în stil nou luptau pentru a se distinge de rivalii lor, însă nu exclusiv de pretendenții tradiționali la înțelepciune" (Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, *op. cit*, p. 63). Vorbind mai departe despre legătura dintre dezvoltarea filosofiei și științа greacă pe de o parte, și viața politică pe de alta, autorul se întreabă dacă această ipoteză se poate „apropia de trăsăturile distinctive ale stilurilor de investigație elaborate în Grecia antică" (*ibid.*, p. 65). Asupra expresiei recurente „stiluri de investigație", „stiluri de gîndire", cf. p. 66, 208, 211, 212, 215, 217, 218.

II. DESPRE CÎȚIVA MAEȘTRI AI RIGORII : MICHEL FOUCAULT, MICHEL DE CERTEAU, NORBERT ELIAS

N-aș vrea să supun criticii unei istoriografii recente modelul laBroussian și modelul braudelian al istoriei mentalităților și reprezentărilor, fără a face auzite trei voci venite, cel puțin două dintre ele, din afara istoriografiei *stricto sensu*, dar care au ridicat discuția purtată în ansamblul științelor umane la un grad inedit de radicalitate. Pe de o parte, pledoaria lui Foucault pentru o știință ce se dorește fără precedent, numită arheologia cunoașterii, pe de alta, pledoaria lui N. Elias pentru o știință a formațiunilor sociale, care se consideră dușmana istoriei, dar se desfășoară la un mod fățiș istoric. Și, între cei doi, M. de Certeau, *outsider*-ul dinăntru.

Merită osteneala de a asocia cele spuse de Foucault și Elias, pentru a menține asupra istoricilor de meserie, rebeli la modelizarea preferată de școala *Analelor*, presiunea exigenței unei cercetări riguroase.

Am întrerupt examinarea critică a *Arheologiei cunoașterii* [34] în momentul în care teoria arhivei cedează locul teoriei arheologiei. Foucault descrie această cotitură ca o inversare a demersului : după analiza regresivă care reduce formațiunile discursive la enunțurile nude, iată momentul reîntoarcerii la domeniile posibile de aplicare, fără a fi nicidecum vorba de o repetare a punctului de plecare.

Arheologia își croiește mai întîi drum cu ocazia confruntării sale cu istoria. Or, ea opune dura sa școlire unei discipline ce n-a știut să-și găsească propria cale. Astfel, pe de o parte, istoria ideilor „povestește istoria părților secundare (*des à-côtés*) și a imaginilor" (*L'Archéologie du savoir*, p. 179 ; trad. rom. cit., p. 169) (alchimie și alte spirite animale, almanahuri și alte limbaje imprecise), pe de alta, ea reprezintă „reconstituirea dezvoltărilor în forma lineară a istoriei" (*op. cit.*, p. 180 ; trad. rom cit., p. 170). Din nou, negațiile abundă : nici interpretare, nici reconstituire a continuităților, nici focalizare asupra sensului operelor în maniera psihologică, sociologică sau antropologică ; pe scurt, arheologia nu încearcă să reconstituie trecutul, să repete ce a fost. Dar ce vrea și ce

[34] Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque des sciences humaines" [trad. rom. : Michel Foucault, *Arheologia cunoașterii*, trad. note și postfață de Bogdan Ghiu, București, Editura Univers, 1999 — *nota trad.*].

poate ea? „Nu este nimic mai mult şi nimic altceva decît o rescriere, adică, în forma menţinută a exterioritătii, o transpunere reglementată a ceea ce a fost deja scris." (*op. cit.*, p. 183 ; trad. rom. cit., p. 173) Fie, dar ce înseamnă aceasta? Capacitatea descriptivă a arheologiei se manifestă pe patru fronturi : noutate, contradicţie, comparaţie, transformare. Pe primul front, ea arbitrează între original, care nu e originea, ci punctul de ruptură cu deja–spusul, şi regulat, care nu e opus deviantului, ci reprezintă ordonarea deja–spusului. Regularitatea practicilor discursive se recunoaşte după analogiile ce asigură omogenitatea enunţiativă şi după ierarhiile care le structurează pe acestea din urmă, permiţînd alcătuirea unor arbori ai derivării, aşa cum se vede în lingvistică la Propp şi în istoria naturală la Linné. Pe cel de al doilea front, ea acordă credit coerenţei în istoria ideilor, considerînd-o pe aceasta „o regulă euristică, o obligaţie de procedură şi aproape un imperativ moral al cercetării" (*op. cit.*, p. 195 ; trad. rom. cit., p. 184). Desigur, coerenţa este rezultatul cercetării, nu presupoziţia sa ; însă ea are valoarea unui optimum : „cel mai mare număr posibil de contradicţii rezolvate prin mijloacele cele mai simple" (*op. cit.*, p. 196 ; trad. rom. cit., p. 184). Astfel, contradicţiile rămîn nişte obiecte de descris în ele însele, obiecte în care se regăsesc abaterea, disensiunea, asperităţile discursului. Pe cel de al treilea front, arheologia devine interdiscursivă, fără a cădea în confruntarea unor concepţii despre lume ; în această privinţă, competiţia între gramatica generală, istoria naturală şi analiza bogăţiilor din *Cuvintele şi lucrurile* a evidenţiat comparaţia cu opera, la adăpost de ideile de exprimare, de reflectare, de influenţă. Nici o hermeneutică a intenţiilor şi a motivaţiilor, doar un inventar al formelor specifice de articulare. Pe al patrulea front, al schimbării şi al transformărilor, arheologia îşi joacă propria soartă. Foucault nu s-a lăsat atras nici de cvasi–sincronia gîndurilor imobile — răposatul eleatism! —, nici de succesiunea lineară a evenimentelor — răposatul istoricism! Apare tema discontinuităţii, cu rupturile, faliile, golurile, redistribuirile sale bruşte, pe care Foucault le opune „răbdării istoricilor" (*op. cit.*, p. 221 ; trad. rom. cit., p. 209), foarte atent la continuări, treceri, anticipări, schiţe prealabile. E momentul forte al arheologiei : dacă există un paradox al arheologiei, el nu constă în faptul că arheologia ar multiplica diferenţele, ci în acela că refuză să le reducă — inversînd prin aceasta valorile obişnuite. „Pentru istoria ideilor, diferenţa, aşa cum apare ea, reprezintă fie o eroare, fie o capcană ; în loc să se lase oprită de ea, sagacitatea analizei trebuie, dimpotrivă, să încerce s-o dejoace. [...] Arheologia, în schimb, ia ca obiect al descrierii

ceea ce, de obicei, se consideră a fi un obstacol : proiectul ei nu este să depăşească diferenţele, ci să le analizeze, să spună în ce anume constau ele la drept vorbind, şi să le *diferenţieze.*" (*op. cit.*, pp. 222–223 ; trad. rom. cit., p. 210) Trebuie să se renunţe tocmai la ideea de schimbare, prea marcată de aceea de forţă vie, în favoarea ideii de transformare, perfect neutră în raport cu ampla metaforică a fluxului. Îi reproşează cineva lui Foucault că a substituit unei ideologii a continuum–ului o ideologie a discontinuum–ului? El întoarce complimentul, fără urmă de ipocrizie[35]. Iată lecţia pe care vreau s-o reţin şi paradoxul pe care vreau să-l analizez în cele ce urmează:

Aşa cum am arătat cu privire la tema foucauldiană a arhivei, tema arheologiei generează aceeaşi perplexitate în faţa unui exerciţiu pe care l-am calificat atunci drept ascetism intelectual. Foucault a delimitat, sub semnul celor două idei principale de arhivă, ca registru al formaţiunilor discursive şi de arheologie, ca descriere a transformărilor interdiscursive, un teren radical neutru sau, mai degrabă, neutralizat cu mari eforturi. Cine putea rămîne în afara lui? Şi cum pot fi gîndite în continuare nu formarea şi transformările discursurilor astfel neutralizate, ci acelea ale raportului între reprezentări şi practici? Trecînd de la arhivă la arheologie, Foucault ne invita „să inversăm sensul demersului" şi „să ne ocupăm de posibilele domenii de aplicaţie" (*op. cit.*, p. 177 ; trad. rom. cit., p. 167). Tocmai acesta e proiectul ce trebuie urmat după Foucault, într-un cîmp care se opune neutralităţii domeniului epurat al enunţurilor. Sarcina unei istoriografii al cărei discurs are ca referent apropiat legătura socială şi ca regulă de pertinenţă examinarea raporturilor dintre reprezentări şi practicile sociale, constă în a ieşi din

[35] „Iar celor care ar fi tentaţi să-i reproşeze arheologiei analiza privilegiată a discontinuumului, tuturor agorafobicilor istorici şi ai timpului, tuturor celor care confundă ruptura cu iraţionalitatea le voi răspunde : «Prin utilizarea pe care i-o daţi, voi sînteţi cei care devalorizaţi continuumul. Voi îl trataţi ca pe un element-suport la care tot restul trebuie să fie raportat ; îl transformaţi în legea dintîi, în greutatea esenţială a oricărei practici discursive ; aţi vrea ca orice modificare să fie analizată în cadrul cîmpului acestei inerţii, aşa cum tot ce este mişcare se analizează în cîmpul gravitaţiei. Nu-i conferiţi, însă, acest statut deşi neutralizîndu-l şi împingîndu-l, la limita exterioară a timpului, spre o pasivitate originală. Arheologia îşi propune să inverseze această dispunere, sau, mai curînd (căci nu se pune problema de a acorda discontinuumului rolul atribuit pînă acum continuităţii) să facă să joace unul contra celuilalt continuumul şi discontinuumul ; să arate felul în care continuumul este format conform aceloraşi condiţii şi după aceleaşi reguli ca şi dispersia ; şi faptul că el intră — în aceeaşi măsură ca şi diferenţele, invenţiile, noutăţile sau devierile — în cîmpul practicii discursive»" (Foucault, *ibid.*, pp. 227–228 ; trad. rom. cit., p. 214).

zona de neutralitate a enunţurilor pure pentru a se ocupa de raporturile dintre formaţiunile discursive, în sensul riguros al teoriei enunţurilor, şi formaţiunile non-discursive, unde limbajul însuşi rezistă oricărei reduceri la enunţ. La drept vorbind, Foucault nu ignoră problema pusă de „instituţii, evenimente politice, practici şi procese economice" (*op. cit.*, p. 212 ; trad. rom. cit., p. 199). Mai mult, atunci cînd evocă aceste exemple luate din „domeniul non-discursiv" în cadrul „faptelor comparative", el consideră ca o sarcină a arheologiei „să definească forme specifice de articulare" (*ibid.*) Dar poate ea s-o facă fără a realiza ieşirea, deplasarea despre care am vorbit[36]?. Deoarece noţiunile de dependenţă şi de autonomie încetează să funcţioneze, cuvîntul „articulaţie" rămîne foarte programatic. El este acela pe care trebuie să-l facem operaţional, cu preţul unei deplasări a deplasării foucauldiene.

Nu vreau să-l părăsesc pe Foucault fără a evoca încă o dată figura lui Michel de Certeau, în măsura în care ea reprezintă un fel de contrapunct faţă de arheologia cunoaşterii[37]. Există de asemenea în planul explicaţiei/comprehensiunii un „moment al lui Certeau". El corespunde în esenţă celui de al doilea segment al triadei „locului", „procedurilor de analiză" şi „construirii unui text" (*L'Écriture de l'histoire*[38], p. 64). E timpul tare, desemnat prin termenul „practic" (*op. cit.*, pp. 79–101), la care trebuie adăugată concluzia din *L'Absent de l'histoire*[39] (p. 171 *sq.*), fără a uita paginile din aceeaşi culegere adresate direct lui Michel Foucault : „soarele negru al limbajului" (*op. cit.*, pp. 115–134).

Practica istoriografică intră în faza sa critică mai întîi ca o cercetare, pe urmele producerii de documente ţinute la adăpost de practica efectivă a oamenilor printr-un gest de separare amintind de „raritățile" sub

[36] Să luăm exemplul medicinei clasice, tratat în *Naşterea clinicii* şi reluat în *Arheologia cunoaşterii*. Ce ar însemna o tratare arheologică a raportului său cu practicile medicale şi nemedicale, politice sau altele? E clar ce se respinge : fenomenul de exprimare, de reflectare şi de simbolizare, relaţia cauzală situată la nivelul conştiinţei subiecţilor vorbitori. Dar care este raportul pozitiv cu practicile non-discursive? Foucault se mărgineşte să-i atribuie arheologiei sarcina de a arăta cum şi în ce calitate „practica politică" face parte dintre „condiţiile de emergenţă, de inserţie şi de funcţionare" (*op. cit.*, p. 213 ; trad. rom. cit., p. 201) ale discursului medical, de exemplu. Dar nu se pune problema ca ea să-i determine sensul şi forma.

[37] Figura lui Michel de Certeau a „revenit" deja de două ori (cf. p. 166 şi pp. 202-203). Ea va reveni în fiecare nouă etapă a propriului nostru parcurs.

[38] Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*

[39] Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, coll. „Repères sciences humaines et sociales", 1973.

formă de arhive, cum spunea Foucault (*L'Écriture de l'histoire*, p. 185). Michel de Certeau își pune amprenta pe această operație inaugurală, caracterizînd-o drept o redistribuire a spațiului care face din cercetare o modalitate a „producerii locului". Dar amprenta lui Foucault se recunoaște în insistența asupra noțiunii de abatere legată în mod expres de aceea de model : diferențele considerate pertinente constituie o abatere de la niște modele. Astfel, în domeniul istoriei reprezentărilor de care aparține istoria religioasă practicată de Certeau, constituie abateri „vrăjitoria, nebunia, sărbătoarea, literatura populară, lumea uitată a țăranilor, Occitania etc., toate — zone tăcute" (*op. cit.*, p. 92). Gestul pertinent constă de fiecare dată în „a face să reiasă diferențele referitoare la condițiile sau unitățile de la care pornește analiza" (*ibid.*). „Travaliul la limită" se opune în mod expres pretenției totalizante care a fost odinioară aceea a istoriei (*ibid.*). Dar despre ce modele e vorba? Nu e vorba despre sistemele de enunțuri conform arheologiei lui Foucault, ci de modele luate din alte științe : econometrie, urbanistică, biologie, ca științe ale omogenului. Foucault ar așeza astfel de modele printre „formațiunile discursive" evocate la începutul *Arheologiei cunoașterii*. Totuși, recursul la modele împrumutate este suficient pentru a justifica extrapolarea îndrăzneață care îi permite lui Certeau să spună că particularul se situează în istorie la „ limita cugetabilului", poziție ce pretinde la rîndul ei o retorică a excepționalului aparținînd etapei ulterioare a reprezentării și a scrierii literare și care poate fi considerată contribuția majoră a lui Michel de Certeau la problematica operației istoriografice.

Dar mai întîi trebuie să spunem în ce fel *L'Absent de l'histoire* îmbogățește sensul ideii de abatere, asociind-o cu ideea absentului care constituie, după Certeau, semnul distinctiv al trecutului însuși, așa cum vom arăta în secțiunea consacrată adevărului în istorie. Astfel, istoria constituie o vastă „heterologie" (*L'Absent de l'histoire*, p. 173), o parcurgere a „urmelor celuilalt". Dar nu avea oare și memoria ambiția (semnalată în ultima pagină a eseului) de a produce primul discurs al absentului sub forma imaginii? (*op. cit.*, p. 189). Oricîte rezerve am avea cu privire la reducerea memoriei și a istoriei la celebrarea absenței, nu putem opune discontinuitățile discursului istoric presupusei continuități a discursului memoriei, în maniera tranșantă a lui Foucault. Poate că tocmai aici începe să-și marcheze Certeau propria îndepărtare de Foucault. În scurtul și incisivul eseu intitulat „Le noir soleil du langage : Michel Foucault" (*op. cit.*, pp. 115–132), Certeau pornește în căutarea propriei sale diferențe. El își exprimă rînd pe rînd și în vrac

uimirea, rezistența, asentimentul de gradul doi, ultimele rezerve. E adevărat că se referă mai puțin la arheologia cunoașterii cît la trilogia ce se încheie cu lucrarea *Cuvintele și lucrurile*. Jocul alternanțelor între ordinea proprie „soclului epistemologic" al fiecărei *epistēmē* și ruptura apărută în succesiunea de *epistēmē* este bine primit de Certeau, însă nu îl satisface pe deplin : ce „soare negru" se ascunde în spatele acestei alternanțe? Nu e oare moartea, evocată de Foucault însuși? Acesta din urmă se ascunde în final în spatele „povestirii" alternanțelor între coerență și eveniment. Și totuși, chiar în adîncurile povestirii se află rațiunea „cu adevărat pusă în discuție de istoria sa" (*op. cit.* p. 125). Din acel moment, arheologia nu mai scapă de „echivocul" ce rezultă din acest ne-spus. Suspicios, Certeau se distanțează : „cine este el ca să știe ceea ce nimeni nu știe?" (*op. cit.*, p. 161). „Cine vorbește și de unde?" în opera lui Foucault? (*ibid*). Întrebarea își are obîrșia în Mai 1968. Iar Certeau lansează o săgeată și mai ascuțită : „a vorbi despre moartea care fundamentează orice limbaj nu înseamnă încă a o înfrunta, înseamnă poate a evita moartea care afectează discursul însuși" (*op. cit.*, p. 132). Mă tem că aici Certeau se înșală, fără a se asigura că evită mai bine decît Foucault problema raportului dintre discursul istoric și moarte, pusă de el însuși în centrul lucrării sale. Un cititor care ar avea sub ochi în același timp *Arheologia cunoașterii* și *Scriitura istoriei*, ar trebui să caute adevărata distanță între Foucault și Certeau în altă parte, și anume în ideea de producere și, mai explicit, de producere a locului. În termenii lui Certeau, arheologia cunoașterii nu exprimă locul propriei sale produceri. Certeau se îndepărtează de Foucault părăsind neutralitatea absolută a unui discurs asupra discursului și articulîndu-l pe alte practici semnificante, ceea ce constituie însăși sarcina unei istorii a reprezentărilor. Astfel, Certeau readuce dificila rezolvare a problemei locului de producere în momentul inaugural în care gestul de a face istorie constituie o abatere de la practicile oamenilor ce fac istoria. În acest moment al adevărului în istorie ne vom întîlni pentru ultima oară cu Certeau. Adevăratul motiv al îndepărtării lui Michel de Certeau de Foucault ar trebui căutat în faptul că primul își înrădăcinează cercetarea într-o antropologie filosofică, unde referința la psihologie este fundamentală și fondatoare. Nu întîmplător marele articol „L'opération historiographique", pe care îl analizez în lucrarea mea, și cele două articole plasate sub titlul comun „Écritures freudiennes" se învecinează în *L'Écriture de l'histoire* : este vorba într-adevăr de psihanaliză și de scriitură, mai exact de scriitura psihanalizei în raport cu cea a istoriei istoricilor. Primul dintre aceste eseuri, „Ce

que Freud fait de l'histoire" a fost publicat în *Annales* (1970). Întrebarea este ce face din istorie Freud, în calitatea sa de analist. Or, istoria ne învață ceva nu atunci cînd ne străduim să „furăm din zonele ei obscure" (*L'Écriture de l'histoire*, p. 292) nişte „concepte" considerate freudiene, cum ar fi numele tatălui, Oedip, transferul, pe scurt, nu atunci cînd ne servim de psihanaliză, ci atunci cînd, în fața unui act singular, precum un pact de posesiune încheiat cu diavolul, refacem munca analistului care transformă „legenda" (menită a fi citită) în „istorie"[40]. Fiind vorba de Freud, concluzia e că acesta instruieşte nu atunci cînd prelucrează istoria povestită de ceilalți, de istorici în primul rînd, ci atunci cînd face istorie în felul său. Pe lîngă faptul că o parte importantă din lucrarea lui Certeau este rezultatul acestui schimb între diverse moduri de a face istorie, schimbul însuşi justifică recursul la psihanaliză într-o epistemologie a cunoaşterii istorice. Al doilea eseu, „La fiction de l'histoire" are ca subtitlu „L'écriture de *Moise et le Monothéisme*". În foarte controversatul său text *Moise şi Monoteismul*, Freud prezintă nu un adevăr etnologic conform canoanelor acestei discipline, ci raportul dintre „construcția" sa, pe care o numeşte „roman", „ficțiune teoretică", şi fabulă, adică „legenda" produsă într-o tradiție ; mod de a scrie comparabil aşadar cu acela al istoricilor şi care se iveşte într-un mod nepotrivit pe teritoriul istoriei. Romanul istoric îşi ocupă locul alături de scrierile istorice. Oscilația genului literar între istorie şi ficțiune, pe care o vom regăsi în capitolul următor, sporeşte dificultatea şi, la drept vorbind, o creează. Pentru moment, ne interesează la ce fel de scriitură se raportează scriitura istoricilor. Căutarea acestui „loc" al discursului istoric printre modurile de a face istorie justifică folosirea psihanalizei de către o epistemologie care, din internă discursului istoric, îi devine externă, avînd în vedere celelalte moduri de a face istorie. Se măreşte astfel însuşi domeniul istoriei şi modul său de explicație/comprehensiune. Această deschidere meticulos stăpînită ține tot de rigoarea lui Certeau.

Un alt fel de rigoare decît cea practicată în principal de Michel Foucault le propune istoricilor spre meditație opera exemplară a lui Norbert Elias : nu mai este vorba de rigoarea unui discurs asupra operațiilor discursive din afara cîmpului practic, ci de rigoarea unui

[40] *La possession de Loudun* (Paris, Gallimard, coll. „Archives", 1980), pe lîngă contribuția lucrării la ceea ce ar fi microistoria franceză a punctului de vedere al alegerii scării, pune o problemă asemănătoare în ceea ce priveşte compunerea unei istorii.

discurs asupra aparatului conceptual folosit de o istorie efectivă ce se referă în mod general la dezvoltarea puterii politice începînd de la sfîrşitul Evului Mediu pînă în secolul al XVIII-lea. Această operă poate fi criticată nu sub raportul coerenţei sale conceptuale, ci din perspectiva alegerii scării macroistorice care rămîne neproblematizată atîta timp cît nu se confruntă cu o alegere diferită, aşa cum vom vedea în secţiunea următoare. Trebuie să adăugăm că opera lui Elias nu ar rămîne lipsită de apărare într-o confruntare cu lectura practicată de noi la ieşirea din zona de confuzie şi de vag semantic pe care tocmai am traversat-o.

Iau drept călăuză partea a doua din *Dinamica Occidentului*, intitulată „Schiţa unei teorii a civilizaţiei"[41]. Ceea ce N. Elias numeşte „proces de civilizaţie" priveşte direct preocupările referitoare la crearea unei istorii a reprezentărilor. E vorba de un proces în curs care, aşa cum subliniază încă din titlul său prefaţa lui Roger Chartier la lucrarea *La Société de cour*[42], se situează în punctul de articulaţie între o formaţiune socială remarcabilă, puterea centrală, statul perceput în forma sa monarhică a Vechiului Regim şi modificările sensibilităţii, ale comportamentului uman, pe care le numim civilizaţie sau, mai exact, proces de civilizaţie. În raport cu viitoarea microistorie ce se instalează făţiş la nivelul agenţilor sociali, sociologia lui Norbert Elias constă într-o macroistorie comparabilă cu aceea a *Analelor*. Şi aceasta din două motive : pe de o parte, procesul de civilizaţie e corelat cu fenomene de mare amplitudine la nivelul organizării societăţii ca stat, cum ar fi monopolizarea forţei, a impozitului şi a altor contribuţii ; pe de altă parte, acest proces este descris ca un sistem de constrîngeri interiorizate treptat pînă la a deveni un fenomen permanent de autoconstrîngere pe care Elias îl numeşte *habitus*. Obiectul civilizaţiei, cel ce se civilizează sub constrîngerea instituţională este chiar sinele. Traseul descendent al unei analize conduse de sus în jos

[41] *La Dynamique de l'Occident*, trad. fr. de Pierre Kammitzer, Paris, Calmann-Lévi, constutuie volumul II al *Über den Prozess der Zivilization* (prima ediţie, 1939 ; ediţia a doua, 1969). Norbert Elias integrează în această lucrare rezultatele cele mai importante ale unei alte lucrări, *Societatea de curte*, care a avut o soartă singulară : terminată încă din 1933, pe cînd autorul era asistentul lui Karl Mannheim la universitatea din Frankfurt, a fost publicată abia în 1969, cu o prefaţă intitulată „Sociologie şi istorie".

[42] Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft*, Neuwied şi Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1969 ; trad. fr. de Pierre Kammitzer şi Jeanne Étoré, *La Société de cour*, Paris, Calmann-Lévi, 1974 ; rééd., Paris, Flammarion, coll. „Champs", 1985 ; prefaţă de Roger Chartier, „Formation sociale et économie psychique : la société de cour dans le procès de civilisation" (pp. I–XXVIII).

pe scara socială se dovedește deosebit de eficace în cazul societății de curte, unde modelele sociale se răspîndesc pornind de la un nucleu central, în straturile coordonate și subordonate ale societății. Ne gîndim astfel în mod natural la raportul dintre structură și conjunctură la Ernest Labrousse sau la ierarhiile scărilor duratei la Braudel. Lucrurile sînt de fapt mai complicate, iar categoria de *habitus* va cumula toate trăsăturile care deosebesc un fenomen dinamic de ordin istoric de un fenomen mecanic de ordin fizic. Trebuie observat că Elias nu vorbește de determinism — chiar dacă vorbește de constrîngere —, ci de o interdependență între modificările ce afectează organizarea politică și cele ce afectează sensibilitatea și comportamentele umane.

Conceptele cheie ale lui Elias au o specificitate riguros conturată, care trebuie respectată cu grijă : „formațiune" și „configurație", pentru a desemna conturul fenomenelor de organizare socială, de exemplu societatea de curte ; „echilibru al tensiunilor", pentru a desemna resorturile dinamicii sociale, de exemplu transformarea războinicilor în curteni în societatea de curte și conflictul dintre aristocrație și burghezie care va contribui la declinul acestei societăți[43] ; „evoluție a formațiunilor", pentru a desemna transformările reglementate ce afectează simultan distribuția și deplasările în interiorul puterii politice și economia psihică pe care se întemeiază distribuția pulsiunilor, a sentimentelor, a reprezentărilor. Dacă ar trebui să desemnăm printr-un singur termen aparatul de descriere și de analiză al lui Norbert Elias, acesta ar fi termenul „interdependență", care lasă întredeschisă o ieșire înspre ceea ce, într-o abordare mai sensibilă la răspunsul agenților sociali, vom numi apropriere. Acest prag — și corolarul său important, incertitudinea —, nu a fost trecut de Elias, însă locul unde ar putea s-o facă este marcat cu claritate : el se situează pe traseul dintre constrîngerea socială și autoconstrîngere, adus în prim plan de „Schița unei teorii a civilizației". Categoria de *habitus*, de rezultat, va deveni atunci problematică. Elias nu parcurge acest traseu decît într-un singur

[43] În privința raportului dintre istorie și sociologie, prefața din 1969 nu e concluzivă, în măsura în care cea criticată este o istorie în maniera lui Ranke, adică o istorie care privilegiază individul, voința factorilor de decizie, dorințele raționale ale oamenilor puterii. Dar caracterul istoric al formațiunilor sociale, printre care se numără curtea, face imposibilă orice identificare cu niște presupuse invariante sustrase schimbării. Conceptul de schimbare socială îl plasează întrucîtva pe Elias de partea istoricilor. Prefața lui R.Chartier este foarte clară în această privință.

sens ; îi va mai rămîne să-l parcurgă pe celălalt. Pentru Elias e important în primul rînd ca procesul să nu fie raţional în sensul că ar fi voit şi premeditat de către indivizi ; raţionalizarea este ea însăşi efectul unei constrîngeri ; apoi, e important ca diferenţierea socială, ce rezultă din presiunea sporită a competiţiei, să suscite o diferenţiere crescîndă şi, deci, o articulare mai fermă, mai regulată, mai controlată, a conduitelor şi a reprezentărilor, toate acestea fiind foarte bine rezumate în expresia „economie psihică", al cărei sinonim perfect este termenul *habitus*. Desigur, e vorba de constrîngere, dar de o autoconstrîngere ce posedă rezerve de replici capabile să se exprime la nivelul echilibrului tensiunilor. Toţi termenii familiari din textul lui Elias sînt susceptibili de dialectizare : diferenţiere, stabilitate, permanenţă, control, previzibilitate. Toate fenomenele de autoconstrîngere descrise constituie formule de dispersie pentru abaterile spre extreme pe care procesul de civilizaţie se străduieşte să le rezolve : *habitus* constă astfel într-o regularizare confirmată de echilibrul între abaterile extreme[44]. Fenomenul de difuziune a constrîngerii e interesant în această privinţă, oferind ocazia de a introduce, o dată cu conceptul de strat social (mai întîi prin perechea războinic/curtean, apoi prin perechea aristocrat/burghez), conceptul de strat psihic, apropiat de instanţele teoriei psihanalitice (supraeul, eul, sinele), cu toate că Elias nu are încredere în ceea ce el consideră a fi antiistorismul teoriei freudiene. Fenomenul de difuziune din strat în strat (social şi psihic) duce totodată la apariţia fenomenelor de dispersie, de recentrare, datorită fenomenului de diminuare a contrastelor care face din noi nişte „civilizaţi".

Contribuţia cea mai remarcabilă a lucrării *La Dynamique de l'Occident* la o istorie a mentalităţilor şi a reprezentărilor constă în examinarea de către Elias a celor două modalităţi majore ale autoconstrîngerii, cea a raţionalizării şi cea a pudorii. Încurajat de La Bruyère şi Saint–Simon, Norbert Elias situează în cadrul vieţii de la curte, cu certurile şi intrigile sale, unul din momentele importante ale cuceririi reflecţiei, regularizării emoţiilor, cunoaşterii sufletului omenesc şi a cîmpului social, care pot fi rezumate prin termenul de raţionalizare.

[44] „În realitate, la cele două extremităţi ale curbei de dispersie, rezultatul proceselor de civilizaţie individuale nu este decît ararcori întru totul pozitiv sau întru totul negativ. Majoritatea «civilizaţiilor» se situează pe o linie mediană între aceste două extreme. Se întîlnesc şi se amestecă, în proporţii variabile, trăsături favorabile şi nefavorabile din punct de vedere social, tendinţe satisfăcătoare şi nesatisfăcătoare din punct de vedere personal" (*La Dynamique de l'Occident, op. cit.*, pp. 201-202).

În acest sens, moştenirea curţii poate fi urmărită pînă la Maupassant şi Proust. Este vorba aici de un fenomen mai important decît ceea ce istoria ideilor numeşte raţiune. Există o concordanţă perfectă între coabitarea socială a oamenilor şi ceea ce o „psihologie socială a istoriei" (*La Dynamique de l'Occident*, p. 251) consideră a fi un *habitus* al economiei psihice în integralitatea sa. Istoria ideilor nu vrea să cunoască decît conţinuturi, „idei", „gînduri", sociologia cunoaşterii — ideologii şi chiar o suprastructură, iar psihanaliza — un conflict între instanţele concurente detaşate de istoria socială. Raţionalitatea constă într-un raport intern fiecărei fiinţe umane care evoluează în corelaţie cu interrelaţiile umane. Procesul de civilizaţie nu este altceva decît această corelaţie între schimbările ce afectează structurile psihice şi acelea care afectează structurile sociale. Iar *habitus* se află la răscrucea celor două procese[45]. Pudoarea este cea de a doua figură cucerită de „*habitus*-ul occidentalilor". Ea constă într-o regularizare a fricii în faţa pericolelor interioare care, în regim de civilitate, au urmat ameninţărilor exterioare ale violenţei. Teama de a-şi vedea manifestîndu-se propria inferioritate aflată în centrul slăbiciunii pricinuite de superioritatea celuilalt[46] constituie un element principal al conflictului pe care se clădeşte economia psihică. Nici aici „nu s-a putut vorbi de sentimente de pudoare făcînd abstracţie de sociogeneza lor" (*op. cit.*, p. 265). Sînt desigur multe de spus cu privire la caracterizarea pudorii (asociată de Elias cu „jena"). Esenţialul priveşte natura procesului de interiorizare a temerilor care constituie corespondentul, în ordinea emoţională, a raţionalizării din ordinea intelectuală.

Am insistat îndeajuns asupra punctelor unde analizele lui N. Elias s-ar preta unei dialectizări a proceselor descrise în mod unilateral din susul în josul scării sociale[47]. Vom examina mai departe modul în care tema aproprierii ar putea s-o echilibreze pe aceea a constrîngerii. Elias

---

[45] Raţionalizarea ar constitui un bun termen de referinţă pentru o discuţie ce ar confrunta accentul pus de microistorie pe incertitudine şi accentul pus de Elias pe raţionalizarea ca regularizare pulsională.

[46] E vorba mai degrabă de ceea ce se numeşte în germană *Schamangst*, pudoare amestecată cu angoasă, decît de ceea ce o altă tradiţie, ceea a lui Simmel sau Max Scheler opune de preferinţă culpabilităţii.

[47] Mă întîlnesc aici cu Roger Chartier şi prefaţa sa la *La Société de cour*: „Caracterizînd fiecare formaţiune sau configuraţie socială pornind de la reţeaua specifică a interdependenţelor ce leagă indivizii unii de alţii, Elias e în stare să înţeleagă în dinamica şi reciprocitatea lor relaţiile dintre diferitele grupuri şi să evite astfel reprezentările simpliste, univoce, încremenite, ale dominaţiei sociale sau ale difuzării culturale" (prefaţă, p. XXV).

însuşi deschide calea unei asemenea dialectizări într-un frumos text unde, după ce subliniază caracterul „neraţional" — în sensul menţionat mai sus — al formării obişnuinţelor, observă următoarele : „Aceasta nu exclude însă pentru noi posibilitatea de a face din «civilizaţie» ceva mai «raţional», mai bine adaptat nevoilor şi scopurilor noastre. Căci tocmai prin procesul de civilizaţie, jocul orb al mecanismelor de interdependenţă lărgeşte marja de posibilitate a unor intervenţii conştiente în reţeaua de interdependenţe şi *habitus*-ul psihic. Aceste intervenţii sînt posibile datorită cunoaşterii de către noi a legilor imanente ce le guvernează" (*op. cit.*, p. 185)[48].

III. VARIAŢIILE SCĂRILOR

Diversitate. Un oraş, o cîmpie, văzute de departe sînt un oraş şi o cîmpie ; dar, pe măsură ce te apropii, sînt nişte case, nişte copaci, nişte ţigle, nişte frunze, nişte ierburi, nişte furnici, nişte picioare de furnici, şi tot aşa la infinit. Toate acestea sînt cuprinse în numele de cîmpie.

Pascal, *Cugetări*

În analizele precedente nu a fost pusă o întrebare, aceea a scării, mai exact a alegerii scării de către privirea istoricului. Desigur, modelele euristice propuse şi folosite de Labrousse, de Braudel şi de o mare

[48] Contribuţia lui Norbert Elias la o istorie a mentalităţilor şi a reprezentărilor e parţial prelungită în plan sociologic de Pierre Bourdieu. Reluînd noţiunea de *habitus* care, după opinia sa, „arată că agenţii sociali nu sînt nici particule de materie predeterminate de cauze externe, nici monade călăuzite exclusiv de raţiuni interne şi executînd un fel de program de acţiune perfect raţional" (P. Bourdieu [şi Loïc J. D. Wacquant], *Réponses*, Paris, Éd. du Seuil, coll. „Libre examen", 1992), P. Bourdieu se reintoarce la dialectica construcţiei sinelui şi a constrîngerii instituţionale, stabilită de N. Elias.

El reia şi completează traseul ce duce de la constîngerea socială la autoconstrîngere, schiţat de Norbert Elias, dînd o importanţă mai mare conceptului de *habitus* : „Structură structurantă, care organizează practicile şi percepţia practicilor, *habitus* este totodată structură structurată : principiul diviziunii în clase logice care guvernează percepţia lumii sociale este el însuşi produsul încorporării diviziunii în clasele sociale" (Pierre Bourdieu, *La Distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit, 1979, p. 191). Astfel, *habitus* permite pe de o parte articularea reprezentărilor şi a conduitelor, iar pe de altă parte alcătuirea acestor reprezentări şi conduite din ceea ce Bourdieu numeşte „structura spaţiului social"

parte a şcolii *Analelor* ţin în mod clar de o abordare macroistorică, extinsă treptat de la soclul economic şi geografic al istoriei la stratul social şi instituţional şi la fenomenele numite de „tipul trei", cărora le aparţin formele cele mai stabile ale mentalităţilor predominante. Însă această optică macroistorică nu era aleasă în mod deliberat, deci preferată alteia considerată a fi o alternativă. Secvenţa „structură, conjunctură, eveniment" la Labrousse, ierarhia duratelor la Braudel se întemeiau implicit pe un joc al scărilor ; dar, aşa cum dovedeşte structura tripartită a *Mediteranei* lui Braudel, care rămîne modelul genului, preferinţa acordată lecturii ierarhiei duratelor de sus în jos nu era tematizată ca atare, astfel încît să se poată lua în considerare posibilitatea de a schimba scara şi de a lăsa alegerea ei la discreţia istoricului, cu toate libertăţile şi constrîngerile ce decurg dintr-o astfel de alegere. Accesul la această mobilitate a privirii istoricului reprezintă o cucerire importantă a istoriei din ultimii treizeci de ani ai secolului XX. Jacques Revel nu s-a temut

---

prin care surprindem „ansamblul de puncte de unde agenţii obişnuiţi (de pildă sociologul sau cititorul însuşi, în conduitele lor obişnuite) îşi poartă privirea asupra lumii sociale" (*ibid.*, p. 189).

Habitus oferă indivizilor un „sistem de clasificare" ce „înfăptuieşte continuu transformarea necesităţilor în strategii, a constrîngerilor în preferinţe şi genereazâ, în afara oricărei determinări mecanice, ansamblul «alegerilor» care constituie *stiluri de viaţă* clasate şi clasificatoare, al căror sens este dat de poziţia lor într-un sistem de opoziţii şi corelaţii" (Bourdieu, *ibid.*, p. 195). Autorul surprinde astfel în toată complexitatea sa acel du-te-vino de la „structura spaţiului social" (şi a „cîmpurilor" care, după Bourdieu, modulează acest spaţiu) la reprezentările şi conduitele agenţilor. Fiecare „cîmp" îşi are logica proprie care impune nişte „retraduceri" „structurii structurante" (*modus operandi*), aceasta din urmă generînd „produsele structurate" (*opus operatum*) care sînt operele sau conduitele unui agent (*ibid.*, p. 192)

Studiind gustul, Bourdieu stabileşte o corespondenţă între stratul social şi stratul psihic, schiţată deja de Elias şi evocată mai sus : „Diferitele moduri [...] de a intra în relaţie cu realităţile şi ficţiunile, de a crede în ficţiunile sau realităţile pe care le stimulează sînt [...] strîns înserate în sistemele de dispoziţii (*habitus*) caracteristice diferitelor clase şi fracţiuni de clasă. Gustul clasează şi îl clasează pe cel ce clasează..." (*ibid.*, p. VI). El arată astfel cum, pentru a explica reprezentările, este necesar să fie sesizate aceste corespondenţe, acest ghem de „sisteme de dispoziţii" şi să fie înţelese în aspectul lor istoric, raporturile dintre agenţi şi „structura spaţiului social". „Ochiul e un produs al istoriei reprodus de educaţie" (*ibid.*, p. III), scrie Bourdieu în studiul său despre gust.

Deci, aşa cum a fost studiată, noţiunea de *habitus* permite surprinderea „legilor generale care reproduc legile de producţie, *modus operandi*" (*op. cit.*, p. 193, nota 4) şi restabileşte „unitatea practicii", fără a se ocupa numai de „produse, de *opus operatum*" (*ibid.*). Este astfel justificată valoarea euristică a *habitus*-ului în faza explicaţiei/comprehensiunii şi a utilizării metodologice pe care i-o dă Pierre Bourdieu.

să adopte termenul de „jocuri ale scărilor"[49] pentru a saluta exercitarea acestei libertăți metodologice pe care o atribuim la momentul potrivit acelei părți a interpretării implicată în căutarea adevărului în istorie[50].

Demersul microistoric adoptat de cîțiva istorici italieni ține tot de jocul scărilor[51]. Reținînd ca scară de observație un sat, un grup de familii, un individ prins în țesătura socială, adepții acestei *microistoria* nu au impus numai pertinența nivelului microistoric la care operează, ci au adus în discuție însuși principiul variației scărilor[52]. Nu ne vom ocupa acum de apărarea și ilustrarea microistoriei ca atare, ci de examinarea noțiunii de variație a scărilor, în vederea aprecierii contribuției acestei problematici originale la istoria mentalităților sau a reprezentărilor, pe care am văzut-o rînd pe rînd amenințată din interior de stagnare (secțiunea I) și intimidată din exterior de exigențele unei rigori pe care conceptele sale vagi sînt incapabile să le satisfacă (secțiunea II).

Ideea-forță legată de cea a variației scărilor afirmă că atunci cînd se schimbă scara nu mai sînt valabile aceleași înlănțuiri, ci niște conexiuni rămase neobservate la scara macroistorică. Acesta e sensul minunatului aforism din *Cugetările* lui Pascal citat cu plăcere de Louis Marin, al cărui nume va apărea mai departe în lucrarea noastră[53].

---

[49] Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience, op. cit.*

[50] Cf. mai jos, partea a treia, cap. 1.

[51] J. Revel a adunat în jurul său și al lui B. Lepetit („De l'échelle en histoire") cîțiva dintre microistoricii cei mai activi : Alban Bensa, Mauricio Gribandi, Simona Cerutti, Giovanni Levi, Sabina Loriga, Edoardo Grandi. La aceste nume trebuie adăugat acela al lui Carlo Ginzburg, la care ne referim în mod frecvent.

[52] „Vom nota din capul locului că dimensiunea «micro» nu se bucură de nici un privilegiu special. Contează principiul variației, nu alegerea unei scări anume" (Jacques Revel, „Microanalyse et construction du social", în *Jeux d'échelles, op. cit.*, p. 19).

[53] A se face o comparație cu un alt fragment din Pascal :
„Ce e, în infinit, un om?
Dar, pentru a-i înfățișa altceva tot atît de minunat, să caute în tot ceea ce cunoaște el lucrurile cele mai simple. La o mușliță va găsi, bunăoară, cu toată micimea corpului ei, părți incoparabil mai mici, picioare cu articulații, vine în picioarele ei, sînge în aceste vine, umori în acest sînge, picături în umorile sale, aburi în aceste picături ; și, mai departe, tot mărunțind la acestea din urmă pînă ce își va fi istovit puterile, ultimul lucru la care va fi fost în stare s-ajungă să formeze de-acum obiectul discuției noastre.
Își va închipui, probabil, că a ajuns la limita extremă a micimii din natură." (fragment 185, éd. Michel Le Guern, p. 154 ; fragment 84, éd. „La Pléiade" ; fragment 71, éd. Brunschvicg, XV, p. 9 din manuscrisul 9203 în Lafuma). [Trad. rom. de Ioan Alexandu Badea, în Pascal, *Cugetări*, București, Ed. Univers, col. „Eseuri", 1978, p. 20 — *nota trad.*].
Se va citi Louis Marin, „Une ville, une campagne de loin...; paysage pascalien",

Noţiunea de scară este împrumutată din cartografie, din arhitectură şi din optică[54]. În cartografie există un referent exterior, teritoriul reprezentat de hartă ; distanţele măsurate de hărţi la scări diferite sînt comensurabile conform unor raporturi homotetice, ceea ce ne autorizează să vorbim de reducerea unui teren prin punerea la o scară dată. Se observă totuşi o schimbare a nivelului de informaţie de la o scară la alta, în funcţie de nivelul de organizare. Să ne gîndim la reţeaua rutieră : la scară mare se văd nişte axe mari de circulaţie, la scară mai mică amplasarea habitatului. Spaţiul e continuu, teritoriul e acelaşi de la o scară la alta, astfel încît schimbarea discretă de scară lasă să se vadă acelaşi teren , e aspectul pozitiv al unei simple schimbări de proporţie : nu e loc pentru opoziţia între scări. Reversul trecerii de la o scară la alta constă într-o anumită pierdere de detalii, de complexitate, deci de informaţie. Această dublă trăsătură — proporţionalitate a dimensiunilor şi heterogenitate a informaţiei — n-a întîrziat să afecteze geografia, atît de tributară cartografiei[55]. O dată cu schimbarea de scară în interiorul aceleiaşi geopolitici apare o geomorfologie discordantă, fapt ce ar putea fi verificat în amănunt prin recitirea primei părţi din *Mediterana* lui Braudel. Termenul „Mediterana" situează obiectul de studiu la nivelul a ceea ce Pascal numeşte cîmpie : toate acestea sînt cuprinse, vom spune la capătul lecturii, în numele de Mediterana!

Ne interesează totodată rolul ideii de scară în arhitectură şi în urbanistică ; există şi aici raporturi între proporţii, comparabile cu cele din cartografie, precum şi balanţa între cîştigul şi pierderea de informaţie în conformitate cu scara aleasă. Dar, spre deosebire de raportul dintre hartă şi teritoriu, referentul planului arhitectului sau al urbanistului este o clădire sau un oraş ce urmează a fi construite ; mai mult, clădirea şi oraşul au raporturi variabile cu contextele care includ natura, peisajul, reţeaua de comunicaţii, părţile deja construite ale oraşului etc. Aceste trăsături caracteristice proprii noţiunii de scară în arhitectură şi în urbanism îl interesează pe istoric în măsura în care operaţia istoriografică este într-un anumit sens o operaţie arhitecturală[56]. Dis-

Littérature, nr. 161, februarie 1986, p. 10, citat de Bernard Lepetit, „De l'échelle en histoire", în J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles*, *op. cit.*, p. 93.

[54] Bernard Lepetit, art. cit., pp. 71–94 ; Maurizio Grimaudi, „Échelles, pertinence, configuration", în J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles*, *op. cit.*, pp. 113–139.

[55] Cele spuse mai sus cu privire la noţiunea de loc au pregătit cele spuse în momentul de faţă. A se vedea partea a doua, cap. 1.

[56] Noţiunea nietzscheeană de istorie monumentală pe care o vom evoca în Preludiul la partea a treia va confirma acest lucru, dar şi locul noţiunii de monument asociată cu aceea de document, evocat de mai multe ori în lucrarea noastră.

cursul istoric se construieşte în formă de operă ; fiecare operă se inserează într-un mediu deja construit ; recitirile trecutului reprezintă tot atîtea reconstrucţii, uneori cu preţul unor demolări costisitoare : a construi, a deconstrui, a reconstrui sînt gesturi familiare istoricului.

Prin aceste două împrumuturi, referinţa la metafora optică devine operatorie în istorie. Conduitele legate de acomodarea privirii nu sînt remarcate tocmai pentu că natura sau frumuseţea spectacolului dezvăluit ne fac să uităm procedurile de punere la punct a aparatului optic prin manipulările învăţate. Istoria funcţionează şi ea rînd pe rînd ca o lupă, un microscop sau un telescop.

Lipsa de comensurabilitate a dimensiunilor este specifică noţiunii de scară folosită în istorie. Schimbînd scara, nu vedem aceleaşi lucruri în mai mare sau în mai mic, în litere mari sau în litere mici, cum spune Platon în *Republica* despre raportul dintre suflet şi cetate. Vedem lucruri diferite. Nu se mai poate vorbi despre o reducere de scară. Avem de-a face cu înlănţuiri diferite din punct de vedere al configuraţiei şi al cauzalităţii. Bilanţul avantajelor şi al pierderii de informaţie se aplică unor operaţii de modelare ce pun în joc forme diferite ale imaginarului euristic. Ceea ce i se poate reproşa în această privinţă macroistoriei, în măsura în care nu şi-a observat dependenţa faţă de o alegere a scării, e faptul că împrumută fără să vrea un model de optică macroscopică mai mult cartografic decît specific istoric. S-a putut observa astfel la Braudel o anumită ezitare în mînuirea duratelor : pe de o parte, el presupune un raport de încastrare între durate liniar omogene prin includerea tuturor duratelor într-un timp calendaristic unic, determinat el însuşi de ordinea stelară, în pofida unei suspiciuni evidente faţă de abuzurile de cronologie ale istoriei evenimenţiale ; pe de altă parte, constată o simplă îngrămădire a duratelor suprapuse, fără nici o legătură dialectică între ele. Istoria mentalităţilor a suferit incontestabil de pe urma acestei carenţe metodologice privind schimbarea de scară, în măsura în care s-a presupus că mentalităţile colective aparţin duratei lungi, fără a se ţine seama de condiţiile difuzării lor la scări mai mici. Chiar şi Norbert Elias, un maestru în mînuirea conceptului, presupune că fenomenele de autoconstrîngere traversează de fiecare dată straturi sociale bine identificate : curtea, nobilimea de robă, oraşul etc. ; dar el nu observă schimbările de scară implicate în examinarea răspîndirii modelelor de comportament şi a sensibilităţilor de la un strat social la altul. În măsura în care n-a făcut decît să extindă nişte modele macroistorice de la istoria economică la social şi la fenomenele de „tipul trei", istoria mentalităţilor a tratat în general conceptul de presiune socială ca o forţă irezistibilă

acționînd fără a fi observată în procesul receptării mesajelor de către agenții sociali. Această presupoziție, prezentă într-o lectură făcută din susul în josul scării sociale, a afectat în mod deosebit tratarea raporturilor dintre cultura savantă și cultura populară ; aceeași prejudecată a consolidat și alte perechi aparținînd unor sisteme binare similare : forță *vs* slăbiciune, autoritate *vs* rezistență și, în general, dominație *vs* supunere, conform schemei weberiene a dominației (*Herrschaft*)[57].

Două lucrări–mărturii aparținînd mișcării italiene *microistoria*, accesibile cititorilor francezi, mi-au reținut în mod special atenția. Într-o prefață scurtă și incisivă, Carlo Ginzburg[58] observă că datorită „rarității mărturiilor asupra comportamentelor și atitudinilor claselor subalterne din timpurile trecute", numai în mod cu totul excepțional a fost posibil să fie povestită „istoria unui morar din Frioul, Domenico Scandella, zis Menocchio, care a murit ars pe rug din ordinul Sfîntului Oficiu, după o viață petrecută în cea mai completă obscuritate" (*Le Fromage et les Vers*, p. 7). Pe baza dosarelor celor două procese intentate împotriva lui a fost realizat „un tablou bogat al gîndurilor și al sentimentelor sale, al viselor și aspirațiilor sale" (*op. cit.*, p. 8), la care se adaugă alte documente referitoare la viața sa de meșteșugar, la familia sa, precum și la lecturile sale. Această documentație are așadar ca obiect ceea ce se numește „cultura claselor subalterne sau cultură populară". Ginzburg nu vorbește de scară, ci de nivel cultural, pe care îl consideră anterior unor discipline autodefinite. Un astfel de argument al definiției autoreferențiale, chiar tautologice, a grupurilor sociale și profesionale – de pildă burghezia — practicată în istoria socială, se întîlnește și la alți istorici neinfluențați de microistoria italiană și despre care vom vorbi mai tîrziu. Revin în actualitate termenii de cultură — cultură populară, cultură savantă —, de clasă dominantă și clasă subalternă, implicați în

[57] Citind textele de metodă și de microistorie sîntem surprinși să-l vedem pe marele antropolog Clifford Geertz acuzat de Giovanni Levi și de alții pentru faptul că descrie ceea ce el consideră a fi niște credințe împărtășite ca modele impuse unor receptori supuși, la nivelul unor culturi de o anumită amplitudine geografică („I pericoli del Geertzismo", *Quaderni storici*, citat de J. Revel [dir.], *Jeux d'échelles*, *op. cit.*, p. 26, n. 22 și p. 33, n. 27). În schimb un autor scandinav, Frederik Barth, se prevalează de Clifford Geertz pentru a dialoga cu agenții sociali în anchetele sale de teren asupra identității etnice (*Ethnic Groups and Boundaries*, Londra, Georges Allen, 1969). Vezi de asemenea *Selected Essays of Frederik Barth*, t. I, *Process and Form in Social Life*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1981. Un articol de prezentare îi este consacrat în *Jeux d'échelles* : Paul André Rosental, „Construire le «macro» par le «micro» : Frederik Barth et la *microistoria*", *op. cit.*, pp. 141-159.

[58] Carlo Ginzburg, *Le Fromage et les Vers. L'univers d'un meunier au XVI-e siècle*, trad. fr., Paris, Aubier Flammarion, coll. „Histoire", 1980.

certurile ideologice legate de marxismul vulgar sau de protestul anticolonialist. Raritatea documentelor scrise într-o cultură preponderent orală a putut servi drept scuză. Mandrou însuşi, căruia i-am fixat mai sus locul în istoria mentalităţilor, a vorbit cu predilecţie despre cultura impusă claselor populare (vom reveni mai departe asupra acestui aspect în legătură cu lucrarea lui Certeau *La Possession de Loudun*), ca efect al aculturaţiei victorioase[59]. Dacă literatura destinată poporului nu trebuie să oculteze literatura produsă de popor, este la fel de necesar ca ea să existe şi să fie accesibilă. Aşa s-a întîmplat cu confesiunile lui Menocchio care, datorită rarităţii lor, nu intrau în atenţia istoriei seriale, cantitative, interesată numai de număr şi de anonimat.

Dar cum să nu recădem în anecdotic şi în istoria evenimenţială? Un prim răspuns ar fi că obiecţia e îndreptată în principal împotriva istoriei politice. Un altul, mai convingător, ar fi acela că istoricul aduce la lumină şi organizează ca discurs proprietăţi latente şi dispersate ale limbajului istoric disponibil. Această istorie este articulată de operaţiile de lectură ale unui om din popor avînd drept obiect almanahuri, cîntece, cărţi de rugăciuni, vieţi ale sfinţilor, tot felul de broşuri pe care morarul cel cumsecade le remodelează în felul său singular. Părăsind istoria cantitativă, nu cazi în non-comunicare. Mai mult, aceste reformulări nu exprimă doar puterea de recitire actualizantă a unui simplu om din popor, ci revenirea la suprafaţă a tradiţiilor, a ereziilor adormite, autorizată oarecum într-o situaţie de supravieţuire. Rezultă, referitor la istoria mentalităţilor, că trebuie recuzat însuşi conceptul de mentalitate, întrucît, pe de o parte, această istorie nu insistă decît „pe elementele

[59] „«A identifica» o «cultură produsă de clasele populare» cu «cultura impusă maselor populare», a descifra fizionomia culturii populare numai din proverbe, maxime şi poveşti din colecţia «Bibliothèque bleue» reprezintă un demers absurd. Calea indicată de Mandrou pentru a ocoli dificultăţile reconstituirii unei literaturi orale ne readuce în punctul de plecare" (Ginzburg, *Le Fromage et les Vers, op. cit.*, p. 10). Recursul lui Geneviève Bolleme la o literatură de colportaj suscită aceeaşi obiecţie. În schimb, nu fac obiectul unei astfel de critici Bahtin şi cartea sa fundamentală despre raporturile lui Rabelais cu cultura populară a timpului său, carte avînd în centru carnavalul şi temele carnavaleşti ale culturii populare. Protagoniştii vorbesc totuşi prea mult prin cuvintele lui Rabelais. Analiza „carnavalului de la Romans" realizată de Emmanuel Le Roy Ladurie e acceptată de Ginzburg, deşi reconstituirea are la bază o cronică ostilă. Dimpotrivă, insistenţa lui Foucault asupra excluziunilor, interdicţiilor prin care s-a constituit cultura noastră riscă să condiţioneze existenţa culturii populare doar de „gestul ce o suprimă", aşa cum se întîmplă în *Istoria nebuniei*. Dacă nebunia se rosteşte doar în unicul limbaj disponibil al raţiunii ce o exclude, atunci protagoniştii sînt condamnaţi la tăcere.

inerte, obscure şi inconştiente ale unei viziuni determinate despre lume" (*Le Fromage et les Vers*, p. 19), iar pe de altă parte nu reţine decît conotaţia „interclase" a unei culturi comune — prejudecată de care nu scapă nici Lucien Febvre atunci cînd vorbeşte despre „oamenii secolului al XVI-lea". Marele istoric francez pare a fi rezistat totuşi prejudecăţilor inseparabile de nefericita moştenire a conceptului sociologic „mentalitate colectivă". În ceea ce-l priveşte pe Menocchio, el nu se înscrie pe această linie a ignoranţei, deoarece vine după inventarea tiparului şi după Reformă, cărora le datorează faptul de a fi un cititor şi un argumentator[60].

Cealaltă carte care mi-a reţinut atenţia este *Ereditatea imaterială. Istoria unui exorcist în Piemontul secolului al XVI-lea* de Giovanni Levi[61], prefaţată de Jacques Revel („L'histoire au ras du sol"). Ne aflăm aici pe terenul lucrat de Norbert Elias. Dar în partea de jos a scării : la ţară. Nu e vorba nici de un număr mare, nici de individ. Nici de indicatorii cuantificaţi — preţuri sau venituri, niveluri de avere şi distribuire a profesiilor — denumiţi înainte de a fi număraţi. Nici de regularităţile unei istorii, greoaie dacă nu chiar imobilă, a normelor şi a obiceiurilor comune. Apariţia şi articularea fenomenelor cercetate sînt rodul schimbării de scară. În locul ansamblurilor din durata lungă apar o mulţime de interrelaţii ce trebuie descifrate. Însă n-ar trebui să ne aşteptăm la o reînviere a trăirii agenţilor sociali, ca şi cum istoria ar înceta să mai fie istorie şi s-ar întîlni cu fenomenologia memoriei colective. Respectarea acestei frontiere subtile e importantă pentru demersul nostru care nu dezminte niciodată afirmarea implicită a cupurii epistemologice între istorie şi memorie, fie ea colectivă. E vorba mereu de interacţiuni adunate şi reconstruite[62]. O dată pronunţat, acest cuvînt important — re-

[60] Prefaţa meticuloasă a lui Carlo Ginzburg se încheie cu un act de prospecţie îndrăzneaţă.. Menocchio ne precedă pe drumul trasat de Walter Benjamin în „Teze asupra istoriei" unde citim : „Nimic din ceea ce s-a verificat nu e pierdut pentru istorie [...] însă numai omenirea care a ispăşit are dreptul la totalitatea trecutului său". „Care a ispăşit, adică s-a eliberat", adaugă Ginzburg, semnîndu-şi aici propriile convingeri.

[61] Titlul original : Giovanni Levi, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del seicento*, Torino, Einaudi, 1985. Ediţia franceză citată aici este : *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVI-e siècle*, Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque des histoires", 1989 (prefaţă de Jacques Revel).

[62] „Am încercat să studiez un fragment minuscul al Piemontului din secolul al XVI-lea, utilizînd o tehnică intensivă de reconstruire a evenimentelor istoriografice ale tuturor locuitorilor satului Santena care au lăsat o urmă documentară." (citat de J. Revel [dir.], *Jeux d'échelles, op. cit.*, p. XIII)

construire — va relansa istoria mentalităților, numită mai exact istoria reprezentărilor, dincolo de exemplul bine delimitat al microistoriei italiene. Dar o astfel de extrapolare mai mult sau mai puțin controlată nu poate fi realizată fără a fi adus în prealabil istoria legată de alegerea scării microistorice în punctul său critic. După cum am mai spus, la o scară mai mică, chiar infimă, se văd lucruri ce nu se văd la o scară superioară. Dar trebuie spus că nu se vede nicidecum trăirea protagoniștilor, și nimeni nu se poate aștepta s-o vadă. Ceea ce se vede este socialul în interacțiune : în interacțiune fină, dar deja microstructurată. Voi mai spune, dar cu oarecare ezitare, că tentativa de reconstruire a lui Giovanni Levi nu satisface decît parțial celebra „paradigmă a indiciului" postulată de Carlo Ginzburg în cunoscutul său articol „Traces. Racines d'un paradigme indiciaire"[60]. Microanaliza practicată aici nu are nimic comun cu flerul, nici cu detectivul, nici cu expertul de falsuri în pictură, nici cu vreo semiotică psihomedicală. Aceeași operație de reconstruire a realului care îndepărtează de trăire îndepărtează totodată și de indiciar, apropiindu-se de operațiile mai clasice de decupare, articulare, confruntare a mărturiilor, care permit să se vorbească de „istorie experimentală". Or, care e obiectul experienței? Exercitarea puterii la scara microistorică a satului. Ceea ce se vede la această scară sînt strategiile familiale și individuale confruntate cu realități economice, cu relații ierarhice, într-un joc de schimburi între centru și periferie, pe scurt, interacțiuni al căror loc este un sat. O dată cu conceptul de strategie se creează o figură remarcabilă a raționalității, a cărei fecunditate o vom evalua mai departe în termeni de incertitudine opusă imobilității, permanenței, securității — pe scurt, certitudinii — legate de funcționarea normelor sociale la scară mare, de acele evasi-invariante ale istoriei mentalităților pe durată lungă. O preocupare legitimă este de a afla dacă finalitatea secretă sau mărturisită a conduitelor plasate sub semnul strategiei este de a reduce incertitudinea sau pur și simplu de a cădea la învoială cu ea[61]. „Marele joc social și politic care constituie adevăratul

[60] Carlo Ginzburg, „Races. Racines d'un paradigme indiciaire", în *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire, op. cit.*

[61] Revel citează : „Această societate, ca toate celelalte societăți, e compusă din indivizi conștienți ai zonei de imprevizibilitate în interiorul cărcia încearcă să se organizeze orice comportament ; iar incertitudinea nu provine doar din dificultatea de a prevedea viitorul, ci și din conștiința permanentă de a dispune de informații limitate despre forțele care se manifestă în mediul social unde trebuie acționat. Nu e vorba despre o societate paralizată de nesiguranță, ostilă oricărui risc, pasivă, agățată de valorile imobile ale autoapărării. A ameliora previzibilitatea pentru a mări securitatea constituie un model puternic de inovație tehnică, politică, socială" (J. Revel [dir.], *Jeux d'échelles, op. cit.*, p. XXIII, XXIV).

subiect al cărți" (Revel, prefață, în *Le pouvoir au village*, p. XXV) este, dacă vreți, identic cu acela reconstruit de Norbert Elias în *La Dynamique de l'Occident*, însă în sensul în care, așa cum spunea Pascal, „toate acestea sînt cuprinse în numele de cîmpie". Dar sîntem oare îndreptățiți să spunem că detaliile din care e constituită cîmpia ne conduc spre reconstituirea întregului, conform unor reguli determinate?

Aici se află întreaga problemă a trecerii de la microistorie la macroistorie[65]. Dacă i s-a putut reproșa macroistoriei că trece de la durata lungă la duratele subordonate fără a avea o regulă recunoscută, are oare microistoria argumente pentru a susține că își asumă proiectul de istorie totală, însă văzut de jos? Pusă în mod concret, problema se reduce la întrebarea dacă satul reprezintă un loc favorabil pentru a identifica formele intermediare ale puterii prin care puterea rurală se articulează pe puterea de stat, așa cum se exercită ea în acea epocă și în acea regiune : aprecierea forțelor în prezență este afectată de incertitudine. De aceea, sarcina lucrării constă în a explora aceste raporturi care văd ierarhia de jos. Enunțată în termeni de epistemologie a cunoașterii istorice, problema este cea a reprezentativității istoriei rurale și a interacțiunilor ce se exercită în ea. Este incertitudinea protagoniștilor și aceea a analistului? Influențează ea capacitatea de generalizare păstrată în rezervă de ceea ce nu constituie în ultimă analiză decît o istorie de caz? Este această lecție generalizată într-atît, încît să poată fi opusă cuvînt cu cuvînt învățăturii pe care o trage Norbert Elias din

[65] Această problemă a raportului și a pertinenței reciproce a microistoriei și a macroistoriei pune problema epistemologică fundamentală a științelor umane, și anume problema asamblării datelor. Se poate oare trece în orice mod de la scara „micro" la scara „macro" și transfera concluziile de la una la alta? S-ar părea că economia și sociologia răspund negativ la această întrebare. Astfel, cercetările lui E. Malinvaud în domeniul economiei ajung la concluzia că există un „*no bridge*", o absență a unei treceri — matematice — din cîmpul microeconomic (care se întemeiază pe analiza comportamentului unui individ în anumite ipoteze) în cîmpul macroeconomic (care analizează comportamentele unor grupuri, ale unor ansambluri).
Asamblarea datelor în științele sociale generează efecte perverse sau emergențe care împiedică transpunerea individualului în colectiv. Astfel, Condorcet arătase că nu se poate concluda asupra stabilirii unor preferințe colective raționale (adică respectînd tranzitivitatea alegerilor) pornindu-se de la niște preferințe individuale raționale. În *Efecte perverse și ordine socială* [trad. rom. Ana-Luana Stoicea, Roxana Țurcanu, Anca Babeș, Monica Petrovici, Buc., Eurosong & Book, 1998, – *nota trad.*], R. Boudon definește acest efect de compunere ca „efect ce nu e căutat în mod explicit de agenții unui sistem și rezultă din situația lor de interdependență". Astfel, concluziile valabile pentru un individ nu pot fi extinse la un ansamblu de indivizi.

studiul său despre societatea de curte şi societăţile comparabile[66]? Pe scurt, „care poate fi reprezentativitatea unui eşantion astfel circumscris? Ne poate el învăţa ceva generalizabil?" (Revel, prefaţă, p. XXX). Edoardo Grendi a propus o formulă pe care Revel o consideră un oximoron elegant, şi anume ideea „excepţionalului normal". Formula are mai mare valoare prin ceea ce respinge : o interpretare a conceptului de exemplaritate în termenii statisticii, după modelul istoriei cantitative şi seriale. Poate că ne invită pur şi simplu să comparăm între ele concepţiile despre lume aparţinînd unor niveluri diferite ale scării, fără ca aceste concepţii despre lume să poată fi localizate. Ce măiestrie superioară ar sta la baza unei astfel de survolări a jocurilor de scări? E îndoielnic că ar exista undeva un loc mai ridicat de unde să fie posibilă o astfel de survolare. Cele două fragmente din Pascal nu se intitulează oare o dată „diversitate", altă dată „infinitate"?

IV. DE LA IDEEA DE MENTALITATE LA IDEEA DE REPREZENTARE

Trebuie să prezint acum saltul conceptual pe care îl constituie accesul la secţiunea următoare.

La sfîrşitul primului paragraf am lăsat conceptul de mentalităţi într-o stare de mare confuzie, pe fondul noţiunii de istorie totală în care se integrează noţiunea de mentalităţi. Am fost supuşi atunci la două feluri de solicitări : pe de o parte, cea care emană din trei discursuri, ele însele divergente, dar pretinzînd fiecare în felul său o rigoare conceptuală, singura capabilă de a genera o reunire a istoriei dispersate ; pe de altă parte, cea a unei istoriografii originale, legată de o alegere aparent inversă aceleia, implicite, a istoriografiei dominante în epoca de aur a *Analelor*, alegerea scării microistorice. A sosit momentul să ne angajăm cu prudenţă şi modestie pe calea unei reconstituiri a cîmpului istoric unde istoria mentalităţilor ar juca un rol federalizator, cu condiţia de a asuma calitatea şi funcţia unei istorii a reprezentărilor şi a practicilor.

Deci, clasificarea făcută de ştiinţele sociale nu ar putea duce la concluzia că microistoria şi macroistoria au pertinenţe distincte şi că trecerea de la una la alta rămîne o problemă epistemologică modală nerezolvată.

[66] Revel pare a se îndoi de acest lucru : „Citită de la nivelul solului, istoria unui loc diferă probabil de aceea a tuturor celorlalte" (J. Revel [dir.], *Jeux d'échelles, op. cit.*, p. XXX).

Pentru a ieşi din situaţia de dispersare a istoriei din ultimii treizeci de ani ai secolului XX, propun drept model un demers global care îmi pare a satisface într-o mai mare măsură rigoarea conceptuală de trei ori cerută, în măsura în care conduce noţiunea de variaţie a scărilor la limitele sale extreme. Încerc să arăt că înlocuirea conceptului vag de mentalitate prin acela de reprezentare, mai bine articulat, mai dialectic, rămasă adesea fără explicaţie, se potriveşte perfect cu utilizările conceptului generalizat de variaţie a scărilor, pe care îl vom propune.

Abordarea globală la care mă refer şi-a găsit formularea cea mai explicită în lucrarea colectivă coordonată de Bernard Lepetit, *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*[67] Istoricii reuniţi aici adoptă ca termen de referinţă viitoare — ceea ce eu numesc obiect pertinent al discursului istoric — instaurarea în societăţile analizate a legăturii sociale şi a modalităţilor de identitate ce le sînt proprii. Tonul dominant este acela al unei abordări pragmatice unde accentul principal e pus pe practicile sociale şi reprezentările integrate acestor practici[68]. O astfel de abordare se poate revendica în mod legitim de la o critică a raţiunii pragmatice unde întîlneşte, fără a se confunda cu ea, o hermeneutică a acţiunii ce provine din îmbogăţirea fenomenologiei lui Husserl şi Merleau–Ponty ca urmare a proliferării semioticii şi a lucrărilor consacrate jocurilor de limbaj (sau ale discursului). Ramura cu adevărat istorică a acestei critici a raţiunii practice se recunoaşte după faptul că ea consideră legătura socială şi schimbările care o afectează drept obiectul pertinent al vorbirii istorice. Astfel, cupura epistemologică prezentă în modelul labroussian şi braudelian nu este nicidecum renegată : ea e asumată în mod deliberat de noul program al cercetărilor, care postulează „problema identităţilor şi a legăturilor sociale ca problemă prioritară"[69].

Continuitatea faţă de programele precedente ale şcolii *Analelor* e vizibilă în faptul că problematicile identificate în introducerea la acest capitol — aceea a tipului de schimbare considerat cel mai pertinent (schimbare economică, politică, cuturală etc.), aceea a scării descrierii şi aceea a regimurilor temporale —, deci aceste trei problematici se deplasează în bloc şi solidar[70].

---

[67] *Op. cit.*

[68] Bernard Lepetit, „Histoire des pratiques, pratique de l'histoire", *ibid.*, pp. 12–16.

[69] Bernard Lepetit, *ibid.*, p. 13.

[70] Se va observa deschiderea progresivă a responsabililor *Analelor* spre lectura a două articole critice ale revistei : „Histoire et science sociale. Un tournant critique?", *Annales* ESC, 1988, pp. 291–293 şi în special „Tentons l'expérience", *Annales* ESC, 1989, pp. 1317–1323.

Ataşamentul lor faţă de o critică a raţiunii pragmatice a făcut să sporească mai întîi atenţia acordată caracterului mereu mai problematic al instaurării legăturii sociale ; din această cauză, vom vorbi de acum înainte mai degrabă de structurare decît de structură, referitor la norme, obiceiuri, reguli de drept, ca instituţii capabile să menţină societăţile unite. Apoi, afilierea spontană la o critică a raţiunii pragmatice a făcut să sporească atenţia acordată articulării între practicile propriu-zise şi reprezentările care pot fi ele însele considerate practici teoretice sau mai bine zis simbolice[71]. În sfîrşit, recursul la o critică a raţiunii pragmatice permite justificarea alunecării — efectuate adesea într-un mod necugetat — de la vocabularul mentalităţii la acela al reprezentării. Vom proceda acum la o substituire motivată a ultimului termen cu primul.

Vagul semantic reproşat pe bună dreptate ideii de mentalitate este inseparabil de caracterul masiv şi nediferenţiat al fenomenului, lesne de asimilat cu spiritul epocii şi chiar, în amintirea lui Hegel, cu spiritul popoarelor. Aceasta deoarece simpla juxtapunere a mentalului şi a celorlalte componente ale societăţii totale nu permitea să li se dezvăluie dialectica internă. Mai bine articulată cu practica sau practicile sociale, ideea de reprezentare va dezvălui resurse dialectice pe care ideea de mentalitate nu le lăsa să apară. Vom arăta că generalizarea[72] ideii de joc al scărilor poate constitui o cale privilegiată pentru a aduce la lumină dialectica ascunsă a ideii de reprezentare asociată cu ideea de practică socială.

Într-adevăr, ceea ce contează în jocul scărilor nu e atît privilegiul acordat unei anumite alegeri a scării, cît însuşi principiul variaţiei scărilor, pe linia aforismului lui Pascal ce constituie motto-ul secţiunii precedente. Astfel, acestui exerciţiu al variaţiilor i se poate atribui o diversitate de efecte. Am regrupat trei dintre ele în jurul tematicii identităţilor şi a legăturilor sociale. Toate contribuie, în mod diferit, la recentrarea istoriografiei din ultimii treizeci de ani ai secolului XX. Exerciţiul variaţiei scărilor poate urma trei linii convergente : pe prima aş situa variaţiile ce afectează gradele de eficacitate şi de coerciţie ale normelor sociale ; pe a doua, variaţiile care modulează gradele de legitimare în sferele multiple de apartenenţă între care se distribuie legătura socială ; pe a treia,

[71] Îmi recunosc aici datoria faţă de Clifford Geertz, căruia îi datorez conceptul de acţiune mediată simbolic (cf. *Du texte à l'action*, *op. cit.* şi *Idéologie et Utopie*, *op. cit.*). De aceea punerea în gardă a microistoricilor de la *Quaderni* împotriva lui Geertz mi s-a părut puţin nedreaptă (cf. mai sus, p. 258, nota 57).

[72] „Mai mult decît o scară, cea care pare fundamentală aici este variaţia scărilor" (J. Revel, prefaţă, în *Le pouvoir au village*, *op. cit.*, pp. XXX–XXXIII).

aspectele necantitative ale scării timpurilor sociale ; va rezulta de aici repunerea în discuție a însești ideii de schimbare socială aflată la baza întregii noastre cercetări privind explicația/comprehensiunea practicată în istorie. Aceste trei linii de examinare ne vor duce cu gîndul la cuvintele lui Pascal, care spune că la fiecare scară se văd lucruri ce nu se văd la altă scară și că fiecare viziune este îndreptățită. La capătul acestui triplu parcurs vom putea aborda frontal structura dialectică ce ne face să preferăm ideea de reprezentare celei de mentalitate.

1. Scara eficacității sau a coerciției

Lucru verificat deja de microistorie, primul avantaj al variației scărilor este posibilitatea de a deplasa accentul pe strategiile individuale, familiale sau ale grupurilor, care pun în discuție prezumția de supunere a actorilor sociali de ultimul rang la presiunile sociale de orice fel și îndeosebi la cele exercitate în plan simbolic. Această prezumție nu e lipsită de legătură cu alegerea scării macroistorice. În modelele ce țin de o astfel de alegere, nu numai duratele par ierarhizate și încastrate, ci și reprezentările care determină comportamentele și practicile. În măsura în care prezumția de supunere a agenților sociali pare solidară cu o alegere macroistorică a scării, alegerea microistorică induce o așteptare inversă, aceea a strategiilor aleatorii care valorizează conflicte și negocieri sub semnul incertitudinii.

Dacă privim dincolo de microistorie, vedem cum se conturează, în alte societăți decît cele studiate de *microistoria*, niște întrepătrunderi foarte complexe ale presiunii exercitate de modelele de comportament percepute ca dominante și receptarea sau, mai exact, însușirea mesajelor primite. În același timp, se clatină toate sistemele binare ce opun cultura savantă culturii populare, împreună cu perechile asociate : forță/slăbiciune, autoritate/rezistență, cărora li se opun : circulație, negociere, luare în stăpînire. Poate fi astfel percepută întreaga complexitate a jocului. Dar acest lucru nu duce la o respingere a viziunii macroistorice : putem continua să-l citim pe Norbert Elias, care urmărește evoluția ordinilor simbolice și a puterii lor de coerciție din susul în josul societăților. Problema reprezentativității micro–organizațiilor considerate ca atare față de fenomenele puterii lizibile la scară mai mare a putut fi pusă tocmai pentru că nu a fost abolită viziunea macroistorică. Cu toate acestea, noțiunea de abatere, pe care o vom regăsi de mai multe ori în contexte comparabile, nu ar putea

epuiza resursele combinatorii ale tablourilor desenate la scări diferite. E vorba tot de sistemele de sus, care sînt vizibile de jos[73]. Extinderea modelelor istoriei de lungă durată la domeniul reprezentărilor rămîne legitimă în limitele punctului de vedere macroistoric : există un timp lung al trăsăturilor mentalității. Astfel, nu s-a pierdut nimic din modul în care a fost pusă problema de către Durkheim la începutul secolului XX, chiar sub titlul „Reprezentări colective", termenul revenind în mod semnificativ după utilizarea prelungită a celui de mentalități în cadrul mișcării *Analelor*. Ideea durkheimiană de „norme fundamentale", solidară cu ideile de acorduri neobservate și de acorduri asupra modalităților de acord își păstrează forța, cel puțin cea problematică și pragmatică[74]. Problema constă mai degrabă în a reașeza aceste concepte directoare într-un raport dialectic cu conceptele ce stau la baza însușirii regulilor acordului asupra acordului. Mai mult, simpla luare în considerare a necesității economice a forțelor de creație ce se opun forțelor de ruptură înclină să acorde un oarecare credit ideii unui *habitus* obișnuit, care ar putea fi asimilat unui principiu de inerție și chiar de uitare[75].

În acest spirit, și sub semnul scării eficacității sau al coerciției pot fi reluate împreună problema instituției și problema normelor, care se supun, fiecare dintre ele, unor reguli diferite de contextualitate[76].

Ideea de regularitate derivă din utilizările majore ale ideii de instituție (utilizare juridico–politică, organizație avînd o funcționare regulată, organizație în sens larg înglobînd valori, norme, modele de relație și de conduită, roluri). Opoziția factice între regularitatea instituțională și inventivitatea socială va putea fi depășită printr-o abordare dinamică a constituirii legăturii sociale, vorbindu-se de instituționalizare mai

---

[73] Paul–André Rosental, „Construire le «macro» par le «micro» : Frederik Barth et la *microistoria*", în Revel (dir.), *Jeux d'échelles, op. cit.*, pp. 141–160.

[74] „La Durkheim, noțiunea de «normă fundamentală» corespunde într-adevăr unei triple necesități. Natura sa permite societății să rămînă unită fără intervenția unor principii de ordonare exterioare și fără ca fiecare situație particulară s-o arunce în anomie sau să necesite o reelaborare prin noi eforturi de solidaritate. Ea constituie o ipoteză *ad hoc* sau o propoziție tautologică cu valoarea unui ocol explicativ permițînd specificarea sa detaliată" (B. Lepetit, „Histoire des pratiques. Pratique de l'histoire", în B. Lepetit [dir.], *Les Formes de l'expérience, op. cit.*, pp. 17–18).

[75] Vom reveni la această problemă în capitolul consacrat uitării.

[76] Jacques Revel, „L'institution et le social", în B. Lepetit (dir.), *Les Formes de l'expérience, op. cit.*, pp. 63–85 ; Simona Cerutti, „Normes et pratiques, ou la légitimité de leur opposition", *ibid.*, pp. 127–151.

degrabă decît de instituție[77]. După părerea mea, munca de sedimentare instituțională ar avea de cîștigat dacă s-ar apropia de munca de arhivare pe care am văzut-o operînd la nivelul documentar al operației istoriografice : nu s-ar putea vorbi, într-un sens analogic, de arhivare a practicii sociale? Considerat din această perspectivă, procesul de arhivare scoate la iveală două fețe ale eficacității reprezentării : pe de o parte, în termeni de identificare (funcția logică, clasificatoare a reprezentărilor), de cealaltă parte, în termeni de coerciție, de constrîngere (funcția practică, de punere în conformitate a comportamentelor). Pe parcursul reprezentării, instituția creează identitate și constrîngere. Acestea fiind spune, e poate cazul să încetăm a opune latura coercitivă atribuită în mod preferențial instituției, laturii presupus subversive, atribuită experienței sociale. Considerat dintr-un punct de vedere dinamic, procesul de instituționalizare oscilează între producerea de sens în stare născîndă și producerea de constrîngere în starea existentă. Astfel, s-ar putea formula ideea unei scări a eficacității reprezentărilor. Analizele lui Norbert Elias asupra raporturilor dintre forțele fizice camuflate în putere simbolică sau acelea ale lui Michel Foucault din *A supraveghea și a pedepsi* ar trebui reașezate pe o scară a eficacității considerată ca scară a coerciției. Important e faptul că „oamenii au nevoie de instituții, ceea ce reprezintă un alt mod de a spune că se slujesc de ele în aceeași măsură în care le slujesc" (J. Revel, „L'institution et le social", p. 81).

În alte contexte se preferă adoptarea ca reper conceptual a ideii de normă, care pune accentul rînd pe rînd pe procesele de evaluare a ceea ce e permis sau interzis și pe modalitățile sentimentului de obligație sancționat prin pedeapsă. Transferată din planul moral în planul juridic,ideea de normă se pretează și ea la o variație a scării eficacității, atît la nivelul identificării, al calificării conduitelor, cît și la nivelul gradelor de coerciție. Pe o astfel de scară s-ar putea plasa modurile opuse de a aproba și de a dezaproba în procedurile legitimării sau ale denunțării. Vom vorbi mai mult despre aceasta atunci cînd vom analiza diversitatea aplicațiilor ideii de normă în regimurile plurale de interacțiune a conduitelor. Dar le putem observa încă de pe acum structura dialectică generală ; figurile justului și injustului pot fi considerate reperele de bază ale evaluărilor opuse : figurile justului delimitează modalitățile

[77] În această ordine de idei, cartea lui Luc Boltanski despre cadre constituie o referință importantă, un exemplu remarcabil de analiză a unei instituții surprinse în cursul instaurării ei : *Les Cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Éd. de Minuit, 1982.

legitimității pretinse ori asumate, figurile injustului modalitățile ilegitimității denunțate. Din punct de vedere al dinamicii proceselor, acestei polarități de bază i se adaugă competența fundamentală a agenților sociali de a negocia conflictele. Este vorba de o capacitate care se exercită atît în planul calificării comportamentelor contestate sau asumate, cît și în acela al nivelurilor de coerciție refuzate sau acceptate[78]. Un concept interesant, la jumătatea drumului între justificare și denunțare, ar fi acela de „potrivire", de acțiune „potrivită"[79].

2. Scara gradelor de legitimare

A doua linie unde tema variației scărilor ne oferă o extensiune instructivă este aceea a gradelor de mărime la care pot aspira agenții sociali în ordinea respectului public. Dar nu poți fi mare sau mic cu orice preț. Ești mare atunci cînd, într-un context unde domnește discordia, te simți justificat să acționezi în modul în care o faci. Mărimea și justificarea merg așadar mînă în mînă. Noțiunea de justificare adaugă noțiunilor de instituție și de normă o nouă dimensiune de inteligibilitate ; discordia, disputa, conflictul, diferendul constituie contextul pertinent. Din momentul în care am adoptat ca principiu general de reconstituire a cîmpului istoric instaurarea legăturii sociale și căutarea identității ce o însoțește, am pregătit calea pentru instaurarea cuplului mărime–justificare. Agenții sociali își afirmă cererile de justificare chiar în situațiile de discordie ; același sentiment al nedreptății pe care l-am văzut acționînd în stratagemele de denunțare operează și în strategiile de legitimare ; întrebarea e următoarea : cum se poate justifica acordul și administra dezacordul, în principal pe calea compromisului, fără a folosi violența? Aici intervine luarea în considerare a mărimii, care pune în joc altceva decît o nevoie taxinomică de clasificare, și anume o nevoie de recunoaștere avînd ca reper scara evaluărilor operate în cursul unor probe calificante (noțiune întîlnită în alte contexte, de pildă acela al poveștilor eroice). Luc Boltanski și Laurent Thévenot au adăugat o componentă complementară de inteligibilitate la cea de mărime, ținînd seama de pluralitatea regimurilor de justificare rezultate din pluralitatea

[78] Pentru examinarea conduitelor de denunțare, cf. Luc Bolanski, *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métaillé, 1990, prima parte, „Ce dont les gens sont capables".

[79] Laurent Thévenot, „L'action qui convient", în Patrick Pharo și Louis Quéré (dir.), *Les Formes d'action*, Paris, EHESS, coll. „Raisons pratiques", 1990, pp. 39–69.

tipurilor de conflict ; e mare în ordinea comercială acela care nu e mare în ordinea politică sau în ordinea reputației publice ori în aceea a creației estetice. Astfel, conceptul principal devine acela de „economii ale mărimii"[80]. Important pentru prezenta investigație este să adauge la ideea ierarhică a mărimii, variantă a ideii de scară, ideea orizontală a pluralizării legăturii sociale. Această încrucișare a două problematici contribuie la respingerea ideii de mentalitate comună, prea ușor confundată cu aceea a unui bine comun nediferențiat. Ideea unei „umanități comune a membrilor cetății" (Boltanski și Thévenot, *De la justification*, p. 96) nu trebuie desigur respinsă : ea egalizează oamenii ca ființe umane, excluzînd în special sclavia și dresarea sub-oamenilor. Dar, în absența diferențierii, această legătură rămîne non-politică ; axiomei umanității comune trebuie să-i adăugăm axioma neasemănării ; ea este aceea care pune în mișcare probele de calificare și creează procedurile de justificare ; la rîndul lor, acestea sînt orientate spre crearea unui compromis după modelul „umanității ordonate" (*op. cit.*, p. 99). Întreprinderea rămîne aleatorie și nesigură, în măsura în care „nu există vreo poziție undeva deasupra, exterioară și superioară fiecăreia dintre lumi, de unde pluralitatea dreptăților să poată fi privită de sus, ca un mănunchi de alegeri posibile" (*op. cit.*, p. 285)[81]. Rezultă că tentativele de justificare pot avea sens în cetăți distincte, în lumi multiple[82]. Problema dificilă ridicată de această lucrare e aceea a criteriilor de justificare valabile într-o anume cetate. Criteriul e legat de cel al justificării sferelor de acțiune distincte.

---

[80] Luc Boltanski și Laurent Thévenot, *De la justification : les économies de la grandeur, op. cit.* Am vorbit despre această lucrare în *Le Juste*, Paris, Esprit, coll. „Essais", 1995, pp. 121-142, într-un alt context, acela al „pluralității instanțelor dreptății", care ne conduce la compararea lucrării respective cu cea a lui Michael Walzer, *Spheres of Justice. In Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1982 ; trad. fr. de Pascal Engel, *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Éd. du Seuil, 1997. Comparată cu cea a lui Walzer, miza lui Boltanski și Thévenot nu e problema dominației unei sfere de acțiune asupra altcia, deci a echității, ci aceea a rezolvării conflictelor, deci a copromisurilor pentru binele comun.

[81] Se poate face aici o comparație cu ideea tenace de pluralitate umană, care traverscază de la un capăt la altul opera Hannei Arendt.

[82] Autorii fac o distincție între „cetăți" și „lumi" : ei folosesc primul termen pentru a desemna segmentele spațiului social decupate de fiecare sistem discret de justificare, după modelul actului de a locui ; al doilea termen reamintește că legătura constitutivă a fiecărei cetăți se verifică prin probele calificante ce se sprijină pe dispozitivele, obiectele, lucrurile unei sociologii adecvate dublului lor aspect material și social.

Se deschid astfel două direcții de abordare care interesează direct demersul nostru privind fecunditatea temei jocurilor de scări într-o istorie a reprezentărilor. Prima privește caracterul finit al procesului regresiv care, prin justificări elementare și justificări secundare conduce spre o justificare ultimă într-o sferă dată ; decupajul între cetăți sau lumi este strict corelativ cu coerența regimurilor de acțiune ce sînt astfel justificate. Încă o dată, problema nu este de ordin taxinomic, ci de ierarhie a evaluării ; ca în sistemul lui Aristotel, trebuie admisă necesitatea de a se opri undeva ; enumerarea cetăților — cetate inspirată, cetate domestică, cetate comercială, cetate a opiniei, cetate civică, cetate industrială — se bazează pe un astfel de postulat al justificării terminale finite. Această dificultate atrage o a doua : ce discursuri dovedesc justificarea ultimă potrivită unei anumite cetăți? După ce se poate recunoaște argumentația ultimă proprie unei anumite cetăți sau unui anumit lucru? Autorii adoptă aici o strategie originală dar costisitoare : pentru a identifica argumentările folosite în discuțiile obișnuite, ele sînt plasate sub egida unor discursuri mai articulate, mai puternice, unde procesul de justificare atinge culmea reflexivității sale. Se face astfel apel la operele unor filosofi, teologi, politicieni, scriitori chemați să sporească prestigiul manualelor destinate cadrelor din întreprinderi și responsabililor sindicali. Adam Smith, Augustin, Rousseau, Hobbes, Saint-Simon, Bossuet furnizează discursurile fondatoare ale discursurilor pronunțate efectiv în litigiile obișnuite. Problema devine atunci aceea a raportului de concordanță între discursurile fondatoare și discursurile justificate. Ne putem felicita pentru faptul că filosofia este reintrodusă în inima științelor sociale în calitate de tradiție argumentativă, ceea ce constituie totodată pentru ea o justificare indirectă, iar pentru sociologul și economistul care sînt cei doi autori ai noștri, recunoașterea aparteneței lor la o istorie a sensului. Putem în schimb să ne punem întrebări cu privire la adevărata natură a legăturii existente între textele citite de sociologii noștri și discursurile practicate de agenții sociali, în măsura în care marile texte fondatoare n-au fost destinate unei astfel de utilizări și, pe de altă parte, sînt în general necunoscute de agenții sociali sau de reprezentanții lor în planul discuției publice. Obiecția ce s-ar putea aduce întregului demers al autorilor noștri poate fi respinsă întrucît spațiul social face loc el însuși unui alt fel de scară, aceea a lecturilor ce se etajează între textele arhetipale și discursurile mai slabe. Ca scrieri, și unele și celelalte au fost date spre lectură unei multiplicități de cititori constituind un lanț ; la urma urmei, morarul din Frioul-ul secolului al XVI-lea italian își făcuse din lecturile

sale întîmplătoare o provizie de argumente pentru negocierile sale viclene. Dar lectura îşi are de asemenea scările ei, care se amestecă cu acelea ale scrisului ; în acest sens, marile texte ce servesc la explicitarea şi descifrarea textelor de calibru redus ale negociatorilor obişnuiţi rămîn ele însele la jumătatea drumului faţă de acelea ale istoricilor atunci cînd adaugă textele arhetipale la discursurile implicite ale cetăţilor în cauză sau la textele scrise uneori de către agenţii sociali despre ei înşişi. Acest lanţ de scrieri şi de lecturi asigură continuitatea între ideea de reprezentare ca obiect al istoriei şi ideea de reprezentare ca unealtă a istoriei[83]. În prima sa accepţiune, ideea de reprezentare continuă să ţină de problematica explicaţiei/comprehensiunii ; în cea de a doua, ea ţine de cea a scrierii istoriei.

3. Scara aspectelor non-cantitative ale timpurilor sociale

Mi-ar plăcea să închei această examinare a aplicaţiilor noţiunii de variaţie a scărilor printr-o extindere la aspectele non-cantitative ale componentei temporale a schimbărilor sociale. Încastrările duratelor lungă, medie şi scurtă, familiare cititorilor lui F. Braudel, se întemeiază la prima vedere pe raporturi cantitative între intervalele măsurabile în termeni de secole pentru durata lungă, de decenii pentru conjuncturi, de zile şi ore pentru evenimentele datate. O cronologie comună punctează datele şi intervalele timpului calendaristic. În acest scop, duratele măsurabile sînt corelate cu aspectele repetitive, cuantificabile, supuse unei tratări statistice a faptelor înregistrate. Însă chiar şi în acest cadru bine delimitat al măsurabilului, duratele avute în vedere prezintă aspecte intensive care apar adesea sub forma unor mărimi extensive, cum ar fi viteza sau acceleraţia. Acestor două noţiuni măsurabile doar în aparenţă li se adaugă valori de intensivitate cum ar fi ritmul, cumulativitatea, recurenţa, remanenţa şi chiar uitarea, în măsura în care punerea în rezervă a capacităţilor reale ale agenţilor sociali adaugă o dimensiune de latenţă celei de actualitate temporală. Se poate astfel vorbi despre o scară a disponibilităţii competenţelor agenţilor sociali[84].

[83] Argumentaţia noastră ar putea fi întărită aici de o sociologie a lecturii. Vezi Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998.

[84] O tipologie a acestor moduri de disponibilitate s-ar potrivi bine cu notaţiile noastre privind uzurile şi abuzurile de memorie, după cum aceasta din urmă e împiedicată, manipulată sau comandată (cf. mai sus, partea întîi, cap. 2).

Prin urmare, noțiunea de scară și de variație a scărilor poate fi aplicată modalităților intensive ale timpului istoric. Nu există nici un motiv pentru a abandona calea scărilor duratei deschisă de *Anale*. Există de asemenea un timp lung al trăsăturilor mentalităților. Acest lucru e valabil pentru societatea globală, dar și pentru cetățile și lumile a căror pluralitate structurează spațiul social. În această privință, e necesar să combinăm pluralitatea lumii acțiunii nu numai cu scările de eficacitate, așa cum am făcut mai sus, ci și cu scara regimurilor temporale, cum vom încerca să facem în continuare. Și aici accentul trebuie pus pe variația scărilor și nu pe un pretins privilegiu al uneia sau al alteia.

Abordată în termeni de mărime intensivă și nu extensivă, durata asociată de Durkheim cu noțiunea de acord reușit merită a fi reexaminată : „Un acord reușit, observă B. Lepetit, devine normă prin regularitatea ritmurilor sale imitative, tocmai pentru că este un acord reușit" (*Les Formes de l'expérience*, p. 19). Însăși noțiunea de regularitate încetează să își fie suficientă sieși. Formînd pereche cu noțiunea de reiterare, ea are drept contraparte comportamentele de luare în stăpînire ce țin de competența actorilor. Se creează astfel o scară a temporalităților pentru parcursurile încrucișate. Linearității unei coboriri lenește de sus în jos îi dă replica reordonarea utilizărilor duratei aflată mereu pe cale de a se înfăptui. Această revizuire a conceptelor utilizate de istoriografie trebuie împinsă foarte departe. Revizuirea nu trebuie să cruțe, în sens invers, anumite concepte privilegiate, în opoziție cu emfaza cu care au fost tratate structurile, considerate imobile sub influența structuralismului și chiar a marxismului. Ar trebui repuse în discuție noțiunile de salt, abatere, fractură, criză. revoluție, tipice pentru cultura istorică a ultimilor treizeci de ani ai secolului XX. Pledoaria în favoarea lor nu este desigur lipsită de pertinență : privilegiind abaterea mai degrabă decît structura, nu își întărește oare istoricul disciplina în comparație cu sociologia, aceasta din urmă rezervîndu-și trăsăturile de stabilitate în timp ce prima se concentrează asupra trăsăturilor de instabilitate? Desigur. Dar categoriile de stabilitate și instabilitate, de continuitate și discontinuitate, precum și alte perechi de opoziții înrudite care adaugă o notă de radicalitate tuturor categoriilor enumerate mai sus trebuie tratate, după părerea mea, în cadrul unor polarități ce se referă ele însele la ideea de schimbare socială[85]. Această hipercategorie

[85] Observațiile ce urmează au fost generate de lectura articolelor lui André Burguière, „Le changement social" și Bernard Lepetit, „Le présent de l'histoire", în B. Lepetit, *Les Formes de l'expérience*, *op. cit.*, p. 253 *sq.* și, respectiv, 273 *sq.*

nu aparține aceluiași nivel conceptual cu perechile de opoziții menționate mai sus. Ea se potrivește cu trăsăturile pertinente ale referentului de bază al cunoașterii istorice, și anume trecutul ca fenomen social. Or, aceluiași nivel referențial îi aparțin și aspectele dinamice ale constituirii legăturii sociale, cu mizele sale privind identitatea, lizibilitatea, inteligibilitatea. Categoriile de continuitate și de discontinuitate, de stabilitate și de instabilitate ar trebui tratate ca poli opuși ai unui spectru unic, în raport cu metacategoria schimbării sociale. Deci nu există nici un motiv pentru a lăsa în seama sociologului problema stabilității, tot atît de demnă de a fi reexaminată ca și problemele continuității și discontinuității care au ocupat avanscena dezbaterilor, sub influența benefică a arheologiei cunoașterii a lui Michel Foucault. Categoria de stabilitate este una dintre categoriile cele mai interesante în ceea ce privește aspectele non-metrice ale duratei. Există un mod de a dura care constă în a rămîne. Acumularea, reiterarea, permanența sînt trăsături caracteristice apropiate de această trăsătură majoră. Trăsăturile de stabilitate contribuie la evaluarea gradelor de eficacitate ale instituțiilor și normelor examinate puțin mai sus. Ele se înscriu pe o scară a modurilor de temporalitate paralelă cu scara gradelor de eficacitate și de constrîngere. Pe această scară a temporalității ar trebui reașezată categoria de *habitus* a lui Pierre Bourdieu, care are în urma sa o lungă istorie jalonată de *hexis* aristotelică, reinterpretările ei medievale și reluarea sa de către Panofsky și mai ales de Norbert Elias. Există o istorie lentă a obiceiurilor. Vom arăta mai departe fecunditatea acestei categorii, în cadrul unei tratări dialectice a perechii memorie/uitare. Dar putem spune încă de pe acum că ea cîștigă dacă e asociată cu aspectele temporale ale categoriilor total anistorice folosite de Norbert Elias în *La Société de cour*.

Stabilitatea ca modalitate a schimbării sociale ar trebui asociată cu securitatea ce ține de planul politic. E vorba de două categorii vecine pe scara modurilor temporale. Ambele au de-a face cu aspectul de durată și de permanență al legăturii sociale, considerată cînd din punctul de vedere al veridicității sale, cînd din acela al autorității sale. Forța ideilor are multiple moduri de temporalizare.

Reașezate într-un cîmp dinamic polarizat, aceste categorii pretind un corespondent în partea opusă unde sînt luate în stăpînire valorile ce țin de cîmpul normelor. Acest vizavi, această replică pot fi de ordinul hazardului, al neîncrederii, al bănuielii, al abandonării, al renunțării. În același registru se înscrie categoria de incertitudine pe care microistoria o plasează foarte sus. Ea se referă la aspectul fiduciar al reprezentărilor

pe cale de stabilizare. E categoria cea mai polemică, oscilînd între sfîşierea şi ţeserea legăturii sociale. Strategiile vizînd reducerea incertitudinii atestă în mod elocvent că incertitudinea nu trebuie să devină la rîndul ei o categorie nedialectică, asemenea celei de invariantă[86]. „În cele din urmă, spune autorul cărţii *Le Pouvoir au village*, toate strategiile personale şi familiale au tendinţa de a părea tocite pentru a se topi într-un rezultat comun de un echilibru relativ" (citat de J. Revel în prezentarea lucrării, p. XIII). „Folosirea strategică a regulilor sociale" de către actori pare a implica o întrebuinţare remarcabilă a relaţiei cauzale reprezentînd tendinţa de optimizare a cursului acţiunii. Ea are loc în acelaşi timp pe axa orizontală a trăitului împreună şi pe axa verticală a scărilor de eficacitate şi de temporalizare, în măsura în care jocul social afectează întreaga reţea a relaţiilor între centru şi periferie, între capitală şi comunitatea locală, pe scurt, relaţia de putere a cărei structură ierarhizată nu poate fi depăşită[87]. Cea mai importantă concluzie de care poate beneficia o istorie a reprezentărilor este că, în ultimă instanţă, o astfel de logică strategică se lasă reînscrisă în jocurile scărilor aproprierii. Căutarea echilibrului poate fi chiar atribuită unei categorii temporale precise, şi anume prezentului agenţilor sociali, aşa cum propune R. Lepetit[88]. Prin prezentul istoriei trebuie să înţelegem cu totul altceva

[86] Cf. discutarea acestui aspect de către J. Revel la sfîrşitul „Prezentării" pe care o face lucrării lui Giovanni Levi *Le Pouvoir au village, op. cit.*

[87] Giovanni Levi ne invită să citim la Santena „modulaţia locală a marii istorii" (Revel, *ibid.*, pp. XXI-XXII). Aceasta ne îndreptăţeşte oare să spunem că personajul principal al cărţii este incertitudinea? (*ibid.*, p. XXIII). Revel radicalizează această categorie, scriind : „Ea e figura majoră prin care oamenii din Santena percep timpul. Ei se văd obligaţi s-o accepte şi, în măsura posibilului, s-o reducă" (*ibid.*). G. Levi pune el însuşi problema : „Nu e vorba despre o societate paralizată de insecuritate, ostilă oricărui risc, pasivă, agăţată de valorile imobile ale autoapărării. A ameliora previzibilitatea pentru a spori securitatea constituie un motor puternic al inovaţiei tehnice, politice şi sociale" (*ibid.*, p. XXIV). Aşa cum s-a putut observa, autorul nu a uitat să apropie reducerea incertitudinii de securitate. Logica ideii de strategie implică acest lucru, întrucît invită la a face nişte calcule în termeni de cîştig şi de pierderi. Ne putem foarte bine închipui că am respins o concepţie unilaterală despre puterea exercitată de jos în sus ; de fapt, descifrarea minuţioasă a strategiilor individuale şi familiale ale unui sat pierdut scoate la iveală nu doar un simplu contrariu al legii tendinţei de concentrare a puterii ; puterea „imaterială", capitalul impalpabil pe care un modest magistrat local le obţine din echilibrul între protagonişti, nu pot fi înţelese decît în lumina unei logici strategice vizînd reducerea incertitudinii.

[88] Bernard Lepetit, „Le présent de l'histoire", în *Les Formes de l'expérience, op. cit.*, pp. 273-298. Boltanski şi Thévenot recurgeau la aceeaşi constelaţie de modalităţi temporale regrupate în jurul temei adecvării la situaţia prezentă (citat de B. Lepetit, *ibid.*, p. 274).

decît timpul scurt al ierarhiilor duratelor încastrate, dar totuşi o stare de echilibru : „Ravagiile abandonării, ale neîncrederii sau ale imitaţiei generalizate sînt cuprinse în ea prin existenţa unor convenţii ce delimitează dinainte cîmpul posibilelor, asigură diversitatea opiniilor şi a comportamentelor, permit coordonarea lor" (B. Lepetit, *Les Formes de l'expérience*, p. 277). Deci se poate spune : „Potrivirea între voinţa individuală şi norma colectivă, între scopul proiectului şi caracteristicile situaţiei momentului se realizează într-un prezent" (*op. cit.*, p. 279)[89]. Desigur, nu tot ce e istoric se lasă închis în situaţiile de conflict sau de respingere. Nici nu se lasă redus la situaţiile de restabilire a încrederii prin crearea de noi reguli, prin stabilirea de noi utilizări sau prin reînnoirea vechilor întrebuinţări. Aceste situaţii nu ilustrează decît aproprierea reuşită a trecutului. Neadaptarea, opusă actului potrivit, ţine şi ea de prezentul istoriei, în sensul de prezent al agenţilor istoriei. Aproprierea şi negaţia atestă că prezentul istoriei are la rîndul său o structură dialectică. Nu era inutil de subliniat că o investigare a scărilor duratei nu se poate sfîrşi decît printr-o asumare a prezentului istoric[90].

V. DIALECTICA REPREZENTĂRII

La capătul acestui parcurs ce a traversat aventurile mentalului în cîmpul istoric, putem explica şi chiar justifica alunecarea lentă de la termenul de mentalităţi la acela de reprezentări în vocabularul istoriografiei ultimilor treizeci de ani ai secolului XX.

Tripla dezvoltare pe care am propus-o pentru noţiunea de variaţie a scărilor — dincolo de scările observaţiei şi ale analizei — ne pune deja pe calea a ceea ce se dovedeşte a fi dialectica reprezentării : din punctul de vedere al variaţiilor de eficacitate şi de constrîngere, vechea noţiune de mentalităţi pare într-adevăr unilaterală, din lipsa unui corespondent la nivelul receptorilor mesajelor sociale ; din punctul de ve-

[89] Autorul trimite la Thévenot, „L'action qui convient", în *Les Formes d'action. op. cit.*

[90] Observaţiile lui Bernard Lepetit despre „Prezentul istoric" se potrivesc bine cu noţiunea mea de prezent ca iniţiativă „practică" mai degrabă decît prezenţă „teoretică" (*De la text la acţiune, op. cit.*). La rîndul său, categoria de iniţiativă trimite la o dialectică mai cuprinzătoare, de tipul celei prin care Koselleck caracterizează temporalizarea istorici, în *Le Futur passé*. În acest cadru conceptual mai amplu, prezentul ca iniţiativă trebuie înţeles ca un schimbător între orizontul de aşteptare şi spaţiul experienţei. Las pentru partea a treia a acestei lucrări examinarea detaliată a categoriilor lui Koselleck.

dere al variațiilor în procesele de justificare desfășurate în pluralitatea cetăților și a lumilor, noțiunea de mentalitate pare nediferențiată, din lipsa unei articulații plurale a spațiului social ; în sfîrșit, din punctul de vedere al varietății ce afectează modurile cele mai puțin cuantificabile ale temporalizării ritmurilor sociale, noțiunea de mentalitate pare a acționa din plin, în maniera structurilor de lungă durată, cvasi-imobile sau a conjuncturilor ciclice, evenimentul fiind redus la o funcție de ruptură. Deci, contrar ideii unilaterale, nediferențiate și masive de mentalitate, ideea de reprezentare exprimă mai bine plurivocitatea, diferențierea, temporalizarea multiplă a fenomenelor sociale.

Cîmpul politic oferă prin urmare un teren favorabil explorării reglementate a fenomenelor ce aparțin categoriei de reprezentare. Sub acest nume sau sub acela de opinie, uneori de ideologie, aceste fenomene se pretează unor operații de numire și definire, accesibile uneori cuantificării prin metoda cotelor. Lucrarea lui René Rémond *Les Droites en France*[91] propune chiar un exemplu remarcabil de explicare sistematică, prin combinarea structurii, conjuncturii și evenimentului. Se dezminte astfel acuzația gravă de non-conceptualitate și de non-științificitate la adresa noțiunii de reprezentare[92].

[91] René Rémond, *Les Droites en France*, Paris, Aubier, 1982.

[92] Cartea are o miză dublă : pe de o parte, pertinența împărțirii binare a opiniilor politice între dreapta și stînga, de la Revoluția franceză încoace ; de pe altă parte, pertinența repartiției ternare a opiniilor considerate de dreapta (legitimism, orleanism, bonapartism). Autorul asumă caracterul construit a ceea ce el numește „sistem" și îl prezintă drept o „încercare de înțelegere a vieții politice franceze" (*Les Droites en France*, *op. cit.*, p. 9). Nici numărarea, nici definirea acestor figuri ce ritmează *tempo*-ul istoriei politice a Franței contemporane nu reprezintă date imediate ale observației ; chiar dacă identificarea lor e sugerată de practica efectivă, ea ține de „propozițiile", de „axiomele" construite de analist : „Întreaga realitate socială ne apare ca un ansamblu indistinct și amorf : numai spiritul trasează în ea liniile de separare și regrupează infinitatea ființelor și a pozițiilor în cîteva categorii" (*ibid.*, p. 18). În schimb, René Rémond consideră că această construcție a spiritului satisface exigențele verificării prin „realitate", că ea are o valoare explicativă și predicativă egală cu aceea a astronomiei, realitatea constînd în estimările în curs ale acțiunilor politice. În acest sens, se poate spune că „distincția e foarte reală" (*ibid.*, p. 29) : „în politică, mai mult decît în oricare alt domeniu, ceva ce e considerat adevărat devine realmente adevărat și cîntărește tot atît cît adevărul inițial" (*ibid.*). Presupoziția majoră este aceea a unei autonomii a ideilor politice compatibilă cu variabilitatea tematică a criteriilor apartenenței (libertate, națiune, suveranitate). Pe acest fond se detașează „sistemul de propoziții legate" (*ibid.*, p. 31) a căror asamblare asigură coeziunea ansamblului : relativitate a celor două denumiri una față de cealaltă ; aspect structural sau, mai exact, topologic al bipolarității și al dedublărilor ei similare ; reînnoire conjuncturală a criteriilor de distribuire și modulare printr-un plus sau un minus

Pornind de la această triplă deschidere, noțiunea de reprezentare dezvoltă la rîndul ei o polisemie distinctă ce riscă să-i amenințe pertinența semantică. O putem face într-adevăr să asume rînd pe rînd o funcție taxinomică : ea ar cuprinde inventarul practicilor sociale care determină legăturile de apartenență la niște locuri, teritorii, fragmente ale spațiului social, comunități de afiliere ; o funcție de reglementare : ea ar fi măsura de apreciere, de evaluare a schemelor și a valorilor împărtășite de membrii societății, trasînd în același timp liniile de ruptură ce consfințesc fragilitatea multiplelor servituți ale agenților sociali. Ideea de reprezentare riscă atunci să semnifice prea mult : ea ar desemna traiectoriile multiple ale travaliului recunoașterii fiecăruia de către fiecare și a fiecăruia de către toți și ar coincide cu noțiunea de „concepții despre lume" care, la drept vorbind, figurează printre antecedentele ideii de mentalitate[93].

---

la excluderea extremelor ; sensibilitate față de circumstanțe, de la evenimentul distribuirii spațiale a Adunării constituante începînd din 1789 încoace. Nu regăsim oare triada noastră „structură, conjunctură, eveniment" aplicată la reprezentări? Prioritatea acordată structurii binare („Partidele se învîrt în jurul unei axe fixe ca dansatorii înlănțuiți care descriu figurile unui balet fără a se despărți") este autorizată de o speculație îndrăzneață asupra preferinței pe care inteligența, împreună cu acțiunea politică, o acordă binarismului : axă orizontală pe de o parte, dileme practice de cealaltă. Autorul este îndreptățit să apropie aceste „arhetipuri" (*ibid.*, p. 39) de idealul-tip al lui Max Weber. Dar prioritatea acordată structurii în privința binarismului dreapta–stînga din Franța are totuși niște limite. În primul rînd, deplasarea globală de la stînga la dreapta, care asigură dinamica sistemelor, continuă să pară „misterioasă", „ciudată", pradă „paradoxurilor" (*ibid.*, p. 35), ca urmare a valorizării pronunțat negative a denumirii „dreapta". Se pare totuși că „intrarea în jocul politic, ucenicia practicii, acceptarea progresivă a regulilor de funcționare atag după sine o aderare treptată la regim" (*ibid.*, p. 36). Constrîngere pragmatică? Cred că explicația corespunde reflecțiilor noastre cu privire la pragmatica acțiunii sociale și la condițiile acțiunii „convenabile" — fără a merge totuși pînă la a teoretiza jocul de inițiative și de expediente al partenerilor jocului în situații de incertitudine, cum se întîmplă în microistorie. În al doilea rînd, argumentația privind tripartiția dreptelor, care constituie teza centrală a lucrării, devine problematică după pledoaria strălucită în favoarea binarismului. Într-un anumit sens, dovada pertinenței acestei distribuiri este mai istorică, în măsura în care este mai puțin sistemică ; dovada este constituită atunci de posibilitatea identificării acelorași trei denumiri într-o perioadă destul de lungă, altfel spus, de „continuitatea fiecărcia din cele trei din generație în generație" (*ibid.*, p. 10). Aici, cel ce produce sens este detaliul : autorul are nevoie de cinci sute de pagini pentru a ajuta cititorul să se orienteze în spațiul politic.

[93] Jacques Le Goff : „Les mentalités : une histoire ambiguë", în *Faire de l'histoire*, *op. cit.*, t. III, p. 83.

Sub ameninţarea acestei hemoragii a sensului, mi s-a părut oportun să fac o apropiere între noţiunea de reprezentare ca obiect al discursului istoricului şi alte două utilizări ale aceluiaşi cuvînt în contextul lucrării de faţă. În capitolul următor vom fi confruntaţi cu noţiunea de reprezentare ca fază terminală a operaţiei istoriografice înseşi ; va fi vorba nu doar despre scrierea istoriei, cum se spune mult prea des — istoria este scriere de la un capăt la altul, de la arhive pînă la cărţile de istorie —, ci despre accesul explicaţiei/comprehensiunii la literă, la literatură, la cartea oferită spre lectură unui public interesat. Dacă această fază — care, s-o mai spunem o dată, nu constituie o etapă într-o succesiune de operaţii, ci un moment pe care doar expunerea didactică îl situează la sfîrşitul parcursului — merită numele de reprezentare, aceasta se datorează faptului că, în acel moment al reprezentării literare, discursul istoricului îşi declară ambiţia, revendicarea, pretenţia de a reprezenta *cu adevărat* trecutul. Vom expune mai departe detaliat componentele acestei ambiţii veritative. Deci, istoricul se confruntă cu ceea ce pare mai întîi o ambiguitate regretabilă a termenului „reprezentare" care desemnează, după context, fie reprezentarea–obiect a discursului istoricului, ca moştenitoare rebelă a ideii de mentalitate, fie reprezentarea–operaţie, ca fază a operaţiei istoriografice.

Astfel, istoria lecturii ajută istoria reprezentărilor să cunoască ecoul receptării acestora din urmă. Aşa cum a arătat pe larg Roger Chartier în lucrările sale despre istoria lecturii şi a cititorilor, modalităţile operaţiei publice şi private de lectură produc efecte de sens în însăşi înţelegerea textelor ; de pildă, noile moduri de transmitere a textelor în epoca „reprezentării lor electronice" — revoluţie a tehnicilor de reproducere şi revoluţie a suportului textului — induc o revoluţie a practicilor lecturii şi, prin ele, a înseşi practicilor scrierii (Roger Chartier, *Lectures et Lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, Paris, Éd. du Seuil, 1987 ; Roger Chartier [dir.], *Histoire de la lecture. Un bilan de recherches,* IMEC Éditions şi Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995). Astfel se închide cercul reprezentărilor.

În acest context, ne vine în minte următoarea ipoteză : atunci cînd face istorie şi o ridică la nivelul discursului savant, nu mimează oare istoricul într-un mod creator gestul interpretativ prin care cei ce fac istoria încearcă să se înţeleagă pe sine şi lumea lor? Ipoteza este îndeobşte plauzibilă într-o concepţie pragmatică a istoriografiei atentă să nu separe reprezentările de practicile prin care agenţii sociali instaurează legătura socială şi îi conferă identităţi multiple. Ar exista într-adevăr un raport mimetic între reprezentarea–operaţie, ca moment al lui a face

istorie şi reprezentarea–obiect, ca moment al lui a face istoria.

Mai mult, istoricii, puţin obişnuiţi să plaseze discursul istoric în prelungirea critică a memoriei personale şi a memoriei colective, nu sînt înclinaţi să apropie cele două utilizări ale termenului „reprezentare" menţionate mai sus de o folosire mai originară, dacă nu la nivelul unei cercetări tematice, măcar la acela al constituirii raportului cu timpul, şi anume al actului de a face memorie* ; el îşi are de asemenea ambiţia sa, revendicarea sa, pretenţia sa, aceea de a reprezenta *fidel* trecutul. Or, fenomenologia memoriei a propus încă din vremea lui Platon şi Aristotel o cheie de interpretare a fenomenului mnemonic, şi anume puterea memoriei de a face prezent un lucru absent survenit mai înainte. Prezenţă, absenţă, anterioritate, reprezentare formează aşadar primul lanţ conceptual al discursului memoriei. Astfel, ambiţia de fidelitate a memoriei ar preceda ambiţia de adevăr a istoriei, a cărei teorie distinctă ar rămîne încă de făcut.

Poate această cheie hermeneutică să deschidă secretul reprezentării–obiect, înainte de a-l pătrunde pe acela al reprezentării–operaţie[94]?

Cîţiva istorici au încercat s-o facă, fără a ieşi din cadrul istoriei reprezentărilor. Pentru ei este important să actualizeze resursele de reflexivitate ale agenţilor sociali în tentativele lor de a se înţelege pe sine şi de a-şi înţelege lumea. Acesta este demersul recomandat şi practicat de Clifford Geertz în *The Interpretation of Cultures*[95], sociologul mărginindu-se să dea conceptului direcţiile de autoînţelegere imanente unei culturi. Istoricul se poate angaja pe o astfel de cale. Dar o poate face oare fără a oferi instrumentul analitic care lipseşte autoînţelegerii spontane? Răspunsul nu poate fi decît negativ. Însă travaliul ideii de reprezentare nu depăşeşte privilegiul unei conceptualizări de care se

---

* În orig. : *faire mémoire*, în prelungirea celorlalte „facere" : a face istorie, respectiv, a face istoria (cf. *supra*, nota trad.).

[94] Pentru a mai complica puţin lucrurile, ar trebui invocată dimensiunea politică a ideii de reprezentare : componentele sale cele mai importante pot fi apropiate de reprezentarea memorială şi istoriografică, trecînd prin ideile de delegare, de substituire şi de figurare vizibilă pe care le vom întîlni mai tărziu. La drept vorbind, dimensiunea politică nu este absentă din reprezentările-obiecte luate în calcul de istorici. Dublei funcţii taxinomice şi simbolice a ideii de reprezentare evocată mai sus i se adaugă „formele instituţionalizate şi obiectivate graţie cărora nişte «reprezentanţi» (instanţe colective sau indivizi singulari) marchează în mod vizibil şi perpetuu existenţa grupului, a comunităţii sau a clasei" (Roger Chartier, „Le monde comme représentation", în *Au bord de la falaise, op. cit.*, p. 78).

[95] Vezi Paul Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie, op. cit.*, pp. 335–351.

bucură istoricul de la un capăt la altul al scrierii cărții, trecînd prin explicație/comprehensiune și punerea în formă literară. Prin urmare, nu e deloc șocant să fie introduse în discursul asupra reprezentării-obiect fragmente de analiză și de definiție împrumutate dintr-un alt domeniu discursiv decît istoria : este ceea ce își permit să facă Louis Marin, Carlo Ginzburg și Roger Chartier.

Consultînd *Dicționarul universal* al lui Furetière (1727), Roger Chartier descoperă în el liniile structurii bipolare a ideii de reprezentare în general : pe de o parte, evocarea unui lucru absent prin intermediul unui lucru substituit care îl reprezintă în lipsă, pe de altă parte evidențierea unei prezențe oferite privirii, vizibilitatea lucrului prezent tinzînd să ocultezе operația de substituire care echivalează cu o adevărată înlocuire a absentului. Uimitor la această analiză conceptuală e faptul că ea este perfect asemănătoare celei propuse de greci pentru imaginea mnemonică, pentru *eikōn*. Dar în măsura în care se mișcă pe terenul imaginii, ea ignoră dimensiunea temporală, referința la un mai înainte, esențială pentru definirea memoriei. Ea se pretează în schimb la o lărgire nelimitată înspre o teorie generală a semnului. Aceasta e direcția în care o atrage Louis Marin, marele exeget al *Logicii de la Port-Royal*[96]. Relația de reprezentare e supusă aici unui travaliu al discriminării, al diferențierii, dublat de un efort vizînd identificarea condițiilor de inteligibilitate, capabil să îndepărteze neînțelegerile, înțelegerile greșite, așa cum va face mai tîrziu Schleiermacher în hermeneutica simbolului. Urmînd această cale a reflecției critice, putem înțelege uzurile și abuzurile ce rezultă din prioritatea vizibilității imaginii asupra desemnării indirecte a absentului. În acest punct, analiza noțională se dovedește utilă pentru explorarea capcanelor asocierii unor credințe slabe cu niște imagini puternice, așa cum citim în Montaigne, Pascal și Spinoza. Acești autori îl ajută pe istoric să exploreze forța socială a reprezentărilor legate de putere și să critice sociologia puterii a lui Norbert Elias. Dialectica reprezentării adaugă fenomenelor abordate mai sus din perspectiva scării de eficacitate o nouă dimensiune. Atunci cînd e în același timp semnificată și înlocuită de violența simbolică, eficacitatea însăși beneficiază de un grad suplimentar de inteligibilitate aplicat ideii absenței violenței fizice.

Dialectica substituirii și a vizibilității schițată de Furetière a fost îmbogățită de Carlo Ginzburg printr-un mare număr de exemple erudite,

[96] Louis Marin, *La Critique du discours. Études sur la „Logique de Port-Royal" et les „Pensées" de Pascal*, Ed. de Minuit, coll. „Le sens commun", 1975.

în „Représentation : le mot, l'idée, la chose"[97], ca răspuns la articolul lui Chartier. Este vorba în esență de practici rituale legate de exercitarea și manifestarea puterii, cum ar fi folosirea manechinului regal în ceremoniile funerare regale din Anglia, a sicriului gol în Franța. Autorul vede în aceste manipulări ale unor obiecte simbolice ilustrarea simultană a substituirii în raport cu lucrul absent — defunctul — și a vizibilității lucrului prezent — efigia. Călătorind în timp și spațiu, el evocă funeraliile imaginilor sub forma incinerării unor figurine de ceară în riturile funerare romane, apoi trece la modalitățile raportului atît cu moartea — absența prin excelență — cît și cu morții, absenții ce amenință să se întoarcă sau se află neîncetat în căutarea unui mormînt definitiv, prin efigii, mumii, „coloși" și alte statui[98]. Neputînd să dea, ca istoric, o interpretare înglobantă acestui „statut schimbător și foarte adesea ambiguu al imaginilor unei societăți date" (art. cit., p. 1221), C. Ginzburg preferă să respecte eterogenitatea exemplelor, cu riscul de a-și termina eseul printr-o întrebare rămasă fără răspuns în ceea ce privește chiar statutul proiectului său de cercetare : „Are acesta drept obiect statutul universal (dacă există vreunul) al semnului sau al imaginii? Sau se referă mai degrabă la un domeniu cultural specific — și, în acest caz, la care anume?" (art. cit., p. 1225). Vom reveni în încheiere la această ezitare a istoricului.

Unul din motivele prudenței sale ține de recunoașterea unui fapt tulburător : „În cazul statutului imaginii, a existat între greci și noi o ruptură profundă pe care o vom analiza" (art. cit., p. 1226). Această ruptură se datorează victoriei creștinismului, care a săpat între greci, împărații romani și noi cezura semnificată de cultul relicvelor martirilor. Putem vorbi desigur, în termeni generali, de asocierea strînsă a imaginilor cu lumea de dincolo ; dar rămîne opoziția puternică între idolii interziși la care polemica creștină redusese imaginile zeilor antici și ale personajelor zeificate și relicvele oferite devoțiunii credincioșilor. Ar fi de asemenea

[97] *Annales*, 1991, pp. 1219-1234. Se poate nota că articolul lui Ginzburg se află la rubrica „Pratique de la représentation".

[98] Ginzburg își recunoaște aici datoria față de Gombrich și marca sa carte *Art and Illusion*, Princeton-Bollinger Series XXXV, Princeton-Bollinger Paperbacks, ediția I-a, 1960 ; ed. a II-a, 1961 ; ed. a treia, 1969 [trad. rom. : E. H. Gombrich, *Artă și iluzie, Studiu de psihologie a reprezentării picturale*, în rom. de D. Mazilu, pref. Balcica Măciucă, Buc., Ed. Meridianc, 1973, — *nota trad.*], trad. fr. de Gilbert Durand, *L'Art et l'Illusion. Psychologie de la représentation picturale*, Paris, Gallimard, 1979 ; nu trebuie uitată nici *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*, Londra, Phaidon, ed. a IV-a, 1994.

necesar să se ia în considerare moştenirile medievale privind cultul imaginilor, după cum ar trebui ca, la răscrucea unei istorii arborescente a iconografiei, să se acorde un loc distinct practicii şi teologiei Euharistiei, unde prezenţa, componentă majoră a reprezentării, îşi asumă, pe lîngă funcţia sa de memorial al unui eveniment sacrificial unic, funcţia de a semnifica nu doar un absent, lisus al istoriei, ci şi prezenţa reală a lui Hristos mort şi înviat. Articolul lui Carlo Ginzburg nu se angajează în această istorie atît de pregnantă şi se opreşte cu cercetarea Euharistiei la prima treime a secolului al XIII-lea. El aruncă totuşi *in fine* o punte între exegeza efigiei regelui şi cea a lui Hristos în sfînta taină[99].

Mai departe, cercetarea e continuată de Louis Marin[100]. El este cel mai mare exeget a ceea ce el însuşi consideră a fi modelul teologic al Euharistiei într-o teorie a semnului din cadrul unei societăţi creştine. Port-Royal a fost locul predilect unde s-a construit o semiotică în care logica enunţării („acesta este corpul meu") şi metafizica prezenţei reale îşi schimbă valenţele[101]. Dar contribuţia lui Louis Marin la vasta problematică a imaginii e atît de importantă încît o vom analiza pe larg în capitolul următor, în măsura în care ea clarifică folosirea reprezentării în discursul istoriografic mai bine decît o face autoînţelegerea propriei practici de reprezentare de către agenţii sociali.

În lucrările care precedă marea carte a lui Louis Marin *Des pouvoirs de l'image*[102] se poate observa o ezitare între cele două utilizări ale teoriei generale a reprezentării. Definiţia cu dublă intrare propusă de el s-ar potrivi la fel de bine unei teorii a reprezentării-obiect şi unei teorii a reprezentării-operaţie. Această definiţie o aminteşte pe aceea a lui Furetière : pe de o parte, „prezentificarea absentului sau a mortului"

---

[99] „Între sfîrşitul secolului al XIII-lea şi începutul secolului al XIV-lea, prezenţa reală, concretă, corporală a lui Hristos în sfînta taină ar fi permis cristalizarea acestui obiect extraordinar de la care am pornit, a acestui simbol concret al abstracţiei statului : efigia regelui numită *reprezentare*" (Ginzburg, „Représentation : le mot, l'idée, la chose", art. cit., p. 1230).

[100] Recunosc, aşa cum face şi R. Chartier, datoria pe care o are epistemologia istoriei faţă de întreaga operă a lui Louis Marin (cf. „Pouvoirs et limites de la représentation. Marin, le discours et l'image", în *Au bord de la falaise, op. cit.*, pp. 173-190).

[101] „În felul acesta, comentează Louis Marin, corpul teologic este funcţia semiotică însăşi iar pentru Port-Royal există, în 1683, o adecvare perfectă a dogmei catolice a prezenţei reale la teoria semiotică a reprezentării semnificante" (citat de Chartier, *ibid.* p. 177).

[102] Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image*, Paris, Éd. du Seuil, coll. „L'ordre philosophique", 1993.

şi, pe de altă parte, „autoreprezentarea care instituie subiectul privirii ca afect şi sens" (*Des pouvoirs de l'image*, p. 18). Această propoziţie constituie echivalentul expresiei literare a istoriografiei despre care vom vorbi mai departe şi al fenomenelor sociale plasate odinioară în cadrul unei istorii a mentalităţilor. Se poate spune în primul rînd că istoricul încearcă să-şi reprezinte trecutul la fel cum îşi reprezintă agenţii sociali legătura socială şi propria contribuţie la această legătură, devenind astfel implicit cititorii fiinţei lor şi ai acţiunilor ei în societate şi, prin urmare, istoricii timpului lor prezent. Totuşi, în *Des pouvoirs de l'image* prevalează eficacitatea socială a imaginii : „Imaginea reprezintă în acelaşi timp instrumentul forţei, instrumentul puterii şi temeiul acesteia ca putere" (*ibid.*). Legînd problematica puterii de aceea a imaginii, aşa cum ne invita deja s-o facem analiza din *Le Portrait du roi*[103], autorul înclină în mod clar teoria reprezentării înspre examinarea eficacităţii sale sociale. Ne aflăm de altfel într-o zonă a luptelor simbolice, unde credinţa în forţa semnelor a înlocuit manifestarea exterioară a forţei într-o luptă acerbă, zonă cercetată şi de Norbert Elias. Îl putem evoca din nou pe Pascal, dar nu în nimbul semioticii Euharistiei şi al prezenţei reale, ci pe urmele unei critici a „aparatului" celor puternici. În acest context, schiţa teoriei imaginaţiei din *Cugetări* era deja aceea a unei teorii a dominaţiei simbolice. O teorie a receptării mesajelor scrise, cu episoadele sale de lectură rebelă şi subversivă, ar permite aici teoriei violenţei simbolice puse în valoare în *Des pouvoirs de l'image* să întîlnească investigaţiile propuse puţin mai sus cu privire la varietatea replicilor agenţilor sociali la presiunea injoncţiunilor proiectate în direcţia lor de diversele instanţe ale autorităţii. Nu constituie oare uitarea generată de înlocuirea forţei brute cu forţa imaginilor, legate metonimic de exercitarea ei, un corolar implacabil al acestei „puteri a imaginii"? Ultima carte a lui Louis Marin deschide o altă cale, unde concurenţa între text şi imagine trece în prim plan. Teoria reprezentării se înclină din nou înspre expresia literară a operaţiei istoriografice.

Aş vrea să întrerup mai degrabă decît să închei această secţiune, dînd glas unei perplexităţi : poate oare o istorie a reprezentărilor să atingă prin ea însăşi un grad acceptabil de inteligibilitate fără a anticipa făţiş studiul reprezentării ca fază a operaţiei istoriografice? S-a putut observa perplexitatea lui C. Ginzburg, prins între o definiţie generală a

[103] Louis Marin, *Le portrait du roi*, Pais, Éd. de Minuit, coll. „Le sens commun", 1981.

reprezentării și eterogenitatea exemplelor care ilustrează competiția între evocarea absenței și exhibarea prezenței. Poate că o astfel de mărturisire este cea mai potrivită pentru tratarea reprezentării-obiect, dacă e adevărat, așa cum presupunem aici, că modul în care agenții sociali se înțeleg pe sine și înțeleg lumea se exprimă explicit în reflecția efectivă a istoricului asupra momentului reprezentării inclus în operația istoriografică.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

3
Reprezentarea în istorie

NOTĂ DE ORIENTARE

Cu reprezentarea în istorie abordăm cea de a treia fază a operației istoriografice. E greșit să i se aplice numele de scriere a istoriei sau istoriografie. O teză constantă a acestei cărți afirmă că istoria este scrisă de la un capăt la altul : de la arhive la textele istoricilor, scrise, publicate, oferite spre lectură. Astfel, pecetea scrierii e transferată de la prima fază la cea de a treia, de la prima inscripție la ultima. Documentele își aveau cititorul lor, istoricul „cu carbonul". Cartea de istorie își are cititorii săi, potențial orice om care știe să citească constituie publicul ei luminat. Căzută în spațiul public, ea, care este încununarea lui „a face istorie", își conduce autorul în inima lui „a face istoria". Smuls din lumea acțiunii de către arhivă, istoricul se reintegrează în ea înscriindu-și textul în lumea cititorilor săi ; la rîndul ei, cartea de istorie devine un document deschis, ca urmare a reinscripțiilor ce supun cunoașterea istorică unui proces neîncetat de revizuire.

Pentru a sublinia dependența acestei faze a operației istorice de suportul material pe care se înscrie cartea, putem vorbi împreună cu Michel de Certeau despre reprezentarea scripturală[1] *. Sau putem vorbi*

[1] Michel de Certeau plasează sub titlul „O scriere" a treia fază a *Operației istoriografice, op. cit.* Am adoptat aceeași împărțire în lucrarea mea. El tratează de asemenea în respectiva secțiune despre „reprezentarea–punere în scenă literară" (*L'Opération historiographique, op. cit.*, p. 101), pe care o mai numește „scriitura istorică" (*ibid.*, p. 103). Scriitura ar fi, după el, „imaginea răsturnată a practicii", adică a construcției propriu-zise ; „ea crează acele povestiri ale trecutului care sînt echivalentul cimitirelor din oraș ; ea exorcizează și mărturisește o prezență a morții în mijlocul orașelor" (*ibid.*). Vom reveni asupra acestei teme la sfîrșitul parcursului nostru.

de reprezentare literară pentru a marca adăugarea unor semne de literaritate la criteriile de ştiinţificitate ; într-adevăr, istoria îşi dezvăluie apartenenţa la domeniul literaturii tocmai printr-o astfel de inscripţie terminală. De fapt, această dependenţă era implicită încă din planul documentar ; ea devine evidentă o dată cu devenirea textului istoriei. Nu trebuie aşadar să pierdem din vedere că nu e vorba de o mişcare de răsturnare prin care cerinţa de rigoare epistemologică s-ar substitui unei derive estetizante : cele trei faze ale operaţiei istorice — este oare nevoie s-o mai reamintim? — nu constituie nişte stadii succesive, ci nişte niveluri amestecate cărora numai demersul didactic le dă o aparenţă de succesiune cronologică.

Un ultim cuvînt cu privire la vocabular şi la opţiunile semantice care îl guvernează. Vă veţi întreba poate de ce nu denumesc acest al treilea nivel interpretare, aşa cum aş fi îndreptăţit s-o fac. Reprezentarea trecutului nu constă oare într-o interpretare a faptelor afirmate? Desigur. Dar, paradox aparent, nu se face dreptate ideii de interpretare atribuind-o numai nivelului reprezentativ al operaţiei istorice. Îmi rezerv dreptul de a arăta în capitolul următor, consacrat adevărului în istorie, că acest concept de interpretare are aceeaşi amplitudine de aplicare ca şi acela de adevăr ; el desemnează în mod foarte precis o dimensiune remarcabilă a scopului veritativ al istoriei. În acest sens, există interpretare la toate nivelurile operaţiunii istoriografice, de pildă la nivelul documentar prin selectarea surselor, la nivelul explicativ–comprehensiv prin alegerea între modurile explicative concurente şi, mai spectaculos, prin variaţiile scărilor. Aceasta nu ne va împiedica să vorbim la momentul potrivit despre reprezentarea ca interpretare.

Cît despre alegerea substantivului „reprezentare", ea se justifică în mai multe feluri. Mai întîi, ea marchează continuitatea unei aceleiaşi problematici de la faza explicativă la faza scripturală sau literară. Într-un capitol precedent am întîlnit noţiunea de reprezentare ca obiect privilegiat al explicaţiei/comprehensiunii în planul formării legăturilor sociale şi a identităţilor ce constituie miza lor ; şi am presupus că modul în care se înţeleg agenţii sociali are o afinitate cu acela în care istoricii îşi reprezintă conexiunea între reprezentare–obiect şi acţiunea socială ; am sugerat chiar că dialectica între trimiterea la absenţă şi vizibilitatea prezenţei, perceptibilă deja în reprezentarea–obiect, poate fi descifrată cu claritate în reprezentarea–operaţie. Într-un mod mai radical, aceeaşi alegere terminologică face să apară o legătură profundă, nu între două faze ale

operației istorice, ci în planul raporturilor dintre istorie și memorie. Fenomenologia memoriei a descris fenomenul mnemonic în termeni de reprezentare, în tradiția lui Platon și Aristotel, întrucît amintirea se prezintă ca o imagine a ceea ce a fost văzut, auzit, simțit, învățat, dobîndit mai înainte ; și tot în termeni de reprezentare poate fi formulată ținta memoriei, în măsura în care ea aparține trecutului. Aceeași problematică a imaginii trecutului, pusă la începutul cercetării noastre, revine în forță la capătul parcursului nostru. Reprezentării mnemonice îi urmează, în discursul nostru, reprezentarea istorică. Aici se află rațiunea profundă a alegerii termenului „reprezentare" pentru a desemna ultima fază a parcursului nostru epistemologic. Or, această corelație fundamentală impune spre examinare o modificare terminologică decisivă : reprezentarea literară sau scripturală va trebui să se lase silabisită în ultimă instanță ca reprezentanță, variația terminologică propusă punînd accentul nu doar pe caracterul activ al operației istorice, ci și pe ținta intențională care face din istorie moștenitoarea savantă a memoriei și a aporiei sale fondatoare. Astfel, va fi puternic subliniat faptul că reprezentarea în plan istoric nu se mărginește să confere o haină verbală unui discurs a cărui coerență ar fi completă înaintea intrării sale în literatură, ci că ea constituie o operație pe deplin justificată avînd privilegiul de a aduce la lumină ținta referențială a discursului istoric.

Aceasta va fi ținta capitolului de față. Dar ea nu va fi atinsă decît în ultimele dezvoltări. Mai întîi, vom prezenta resursele specifice ale reprezentării. Vom începe prin a analiza formele narative ale reprezentării (secțiunea I, „Reprezentare și narațiune")[2]*. Am explicat mai sus de ce s-ar părea că am amînat examinarea contribuției povestirii la formarea discursului istoric. Am vrut să scoatem discuția din impasul în care au adus-o partizanii și adversarii istoriei-povestire : pentru unii, pe care îi vom numi narativiști, punerea în configurație narativă reprezintă un mod explicativ alternativ opus explicației cauzale ; pentru ceilalți, istoria-problemă a înlocuit istoria-povestire. Dar atît pentru unii cît și pentru ceilalți, a povesti echivalează cu a explica. Reașezînd narativitatea în stadiul al treilea al operației narative, nu*

[2] François Dosse plasează al treilea parcurs al lucrării sale *L'Histoire, op. cit.*, sub semnul „povestirii" (pp. 65-93). De la Titus Livius și Tacit, drumul trece prin Froissart și Commynes și ajunge pe culme cu J. Michelet, înainte de a se bifurca între diversele „reîntoarceri la povestire" și a fi încorporat de către Michel de Certeau în operația istorică integrală.

o sustragem doar unei cereri nepotrivite, ci îi eliberăm în același timp forța reprezentativă[3]. *Nu ne vom opri la ecuația reprezentare–narațiune. Vom lăsa deoparte pentru o discuție specială aspectul cel mai retoric al punerii în povestire (secțiunea II, „Reprezentare și retorică") : rolul selectiv al figurilor de stil și de gîndire în alegerea intrigilor — mobilizarea argumentelor probabile în trama povestirii — preocuparea scriitorului de a convinge prin persuasiune : iată care sînt resursele momentului retoric al punerii în povestire. Acestor solicitări ale naratorului prin mijloace retorice le răspund pozițiile specifice ale cititorului în receptarea textului*[4]. *Un pas decisiv în direcția problematicii abordate va fi făcut la sfîrșitul capitolului, o dată cu analiza raporturilor dintre discursul istoric și ficțiune (secțiunea III, „Reprezentarea în istorie și prestigiul imaginii"). E binecunoscută confruntarea între povestirea istorică și povestirea de ficțiune în privința formelor literare. Mai puțin cunoscută e amploarea a ceea ce Louis Marin, figura tutelară a acestor pagini, numește „puterile imaginii", care trasează contururile unui imperiu imens, acela al unui altceva decît realul. Cum ar putea acest absent al timpului prezent care este trecutul revolut să nu fie atins de aripa îngerului absenței? Dar nu se confruntă deja fenomenologia memoriei cu dificultatea de a distinge amintirea de imagine? O dată cu această problematică specifică a punerii în imagini a lucrurilor ce aparțin trecutului se conturează o distincție neobservată pînă acum care afectează travaliul reprezentării, și anume adăugarea unei preocupări de vizibilitate la căutarea unei lizibilități proprii narațiunii. Coerența narativă conferă lizibilitate ; punerea în scenă a trecutului evocat oferă ceva de văzut. În aceasta constă tot jocul, observat pentru prima oară cu privire la reprezentarea–obiect, între referința imaginii la lucrul absent și auto–aserțiunea imaginii în propria sa vizibilitate*

---

[3] Prezentul studiu marchează un pas înainte față de *Temps et Récit*, unde nu făceam nici o distincție între reprezentarea-explicație și narațiune, pe de o parte pentru că problema raportului direct dintre narativitate și temporalitate îmi reținea atenția în detrimentul trecerii prin memorie, pe de altă parte pentru că nu propuneam nici o analiză detaliată a procedurilor de explicație/comprehensiune. Dar, în fond, noțiunea de intrigă și de punere în intrigă rămîne primordială în această lucrare, ca și în precedenta.

[4] Și asupra acestui punct prezentul studiu se delimitează de *Temps et Récit*, unde resursele retoricii nu se distingeau de cele ale narativității. Efortul pe care îl facem acum de a distinge aspectele retorice de aspectele propriu-zis semiotice ale povestirii va găsi în discutarea tezelor lui Hayden White ocazia privilegiată de a pune la încercare ipotezele noastre de lectură.

ce se desfăşoară de acum înainte în mod explicit în planul reprezentării–operaţie.

Survolarea rapidă a principalelor articulaţii ale capitolului lasă să se înţeleagă că se aşteaptă un dublu efect din partea distincţiilor propuse. Pe de o parte, e vorba de un travaliu propriu–zis analitic vizînd să distingă faţetele multiple ale ideii de reprezentare istorică în aspectele ei scripturale şi literare ; ar fi astfel aşternute pe un plan orizontal şi desfăşurate diversele resurse ale reprezentării. Pe de altă parte, e vorba de a anticipa la fiecare pas miza ultimă a acestui capitol, şi anume aceea de a discerne capacitatea discursului istoric de a reprezenta trecutul, capacitate numită de noi reprezentanţă (secţiunea IV, „Reprezentanţa"). Sub acest titlu e desemnată însăşi intenţionalitatea cunoaşterii istorice, care se grefează pe cea a cunoaşterii mnemonice întrucît memoria aparţine trecutului. Or, analizele amănunţite consacrate raportului dintre reprezentare şi naraţiune, dintre reprezentare şi retorică, dintre reprezentare şi ficţiune nu jalonează doar un progres în recunoaşterea ţintei intenţionale a cunoaşterii istorice, ci un progres în rezistenţa la această recunoaştere. Astfel, reprezentarea ca naraţiune nu priveşte în mod naiv lucrurile întîmplate : forma narativă ca atare interpune propria sa complexitate şi opacitate la ceea ce îmi place să numesc pulsiunea referenţială a povestirii istorice ; structura narativă tinde să se închidă pe sine într-un cerc şi să excludă momentul referenţial al naraţiunii ca un în–afară–de–text, ca presupoziţie extralingvistică nelegitimă. Aceeaşi suspiciune de non–pertinenţă referenţială a reprezentării dobîndeşte o nouă formă sub semnul tropologiei şi al retoricii. Figurile nu constituie şi ele un paravan între discurs şi ceea ce pretindem că se întîmplă? Nu captează ele energia discursivă în mrejele întorsăturilor discursului şi ale gîndirii? Şi oare nu ajunge suspiciunea la culme datorită înrudirii între reprezentare şi ficţiune? Tocmai în acest stadiu reapare aporia căreia memoria ne-a părut a-i fi prizonieră, în măsura în care amintirea se dă ca un fel de imagine, de icon. Cum să menţinem diferenţa de principiu între imaginea absentului ca ireal şi imaginea absentului ca anterior? Combinarea reprezentării istorice cu ficţiunea literară repetă la sfîrşitul parcursului aceeaşi aporie care păruse a copleşi fenomenologia memoriei.

Dinamica acestui capitol se va desfăşura aşadar sub semnul unei dramatizări progresive. Contestarea nu va înceta să dubleze atestarea ţintei intenţionale a istoriei ; această atestare va purta pecetea indestructibilă de protest împotriva suspiciunii, exprimat printr-un dificil : „Şi totuşi...".

*

* *

I. REPREZENTARE ŞI NARAŢIUNE

Ipoteza pe care se bazează analizele ce urmează priveşte locul narativităţii în arhitectura cunoaşterii istorice. Ea are doi versanţi. Pe de o parte, se admite că narativitatea nu constituie o soluţie alternativă la explicaţie/comprehensiune, în pofida a ceea ce susţin de comun acord adversarii şi avocaţii unei teze pe care, pentru a fi expeditiv, am numit-o „narativistă". Pe de alta, se afirmă că punerea în intrigă constituie totuşi o componentă autentică a operaţiei istoriografice, dar pe un alt plan decît acela al explicaţiei/comprehensiunii, unde ea nu intră în concurenţă cu utilizările lui „pentru că" în sens cauzal sau chiar final. Pe scurt, nu e vorba de o declasare, de o expulzare a narativităţii la un rang inferior, din moment ce operaţia de configurare narativă intră în componenţa tuturor modalităţilor de explicaţie/comprehensiune. Astfel, reprezentarea în forma ei narativă, ca şi în alte forme despre care vom vorbi, nu se adaugă din exterior fazei documentare şi fazei explicative, ci le însoţeşte şi le susţine.

Deci, voi spune mai întîi că nu trebuie să aşteptăm ca narativitatea să umple o lacună a explicaţiei/comprehensiunii. Pe această linie conflictuală pe care propun s-o depăşim se întîlnesc în mod curios istoricii de limbă franceză care şi-au rezumat capetele de acuzare la opoziţia provizorie între istoria-povestire şi istoria-problemă[5] şi autorii de limbă engleză care au ridicat actul configurativ al punerii în povestire la rangul de explicaţie exclusivă a explicaţiilor cauzale şi chiar finale. S-a creat astfel o alternativă aparentă care face din narativitate cînd un obstacol, cînd un substitut al explicaţiei.

La Braudel şi la cei din preajma *Analelor*, atunci cînd accentul cade pe luarea deciziei de către individualităţile puternice, totul se joacă pe secvenţa „eveniment, povestire, prioritate a politicului". Desigur, nimeni nu a ignorat faptul că înainte de a deveni obiect al cunoaşterii istorice, evenimentul este obiectul povestirii ; mai ales povestirile contemporanilor ocupă un loc deosebit printre sursele documentare ;

[5] François Furet, „De l'histoire-récit à l'histoire-problème", *Diogène*, nr. 89, 1975, reluat în *L'Atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1982.

în această privință, lecția lui Marc Bloch nu a fost niciodată uitată. Problema a constat mai degrabă în a ști dacă o cunoaștere istorică provenită din critica acestor povestiri de gradul unu mai are încă, în formele ei savante, trăsăturile care o înrudeau cu povestirile de tot felul ce au alimentat arta de a povesti. Răspunsul negativ are o dublă explicație. Pe de o parte, printr-o concepție atît de restrictivă despre eveniment încît povestirea ce o vehiculează a fost considerată o componentă minoră, chiar marginală, a cunoașterii istorice ; procesul povestirii este atunci acela al evenimentului. Pe de altă parte, înaintea dezvoltării naratologiei în sfera lingvisticii și a semioticii, povestirea e considerată o formă originară de discurs, în același timp prea legată de tradiție, de legendă, de folclor și în final de mit, și prea puțin elaborată pentru a fi demnă de a trece testele multiple ce marchează cupura epistemologică între istoria modernă și istoria tradițională. La drept vorbind, cele două tipuri de explicații merg împreună : unui concept sărac al evenimentului îi corespunde un concept sărac al povestirii ; din acel moment, procesul evenimentului făcea inutil un proces distinct al povestirii. Or, acest proces al istoriei evenimențiale avea antecedente îndepărtate. K. Pomian reamintește critica făcută de Mabillon și Voltaire unei istorii care, spuneau ei, nu ne învață decît niște evenimente ce ne încarcă memoria și ne împiedică să ne ridicăm la cauze și la principii pentru a cunoaște astfel natura profundă a speciei umane. Dacă o scriere elaborată a istoriei-eveniment s-a produs totuși de-abia în a doua treime a secolului XX, aceasta se datorează faptului că istoria politică ocupase pînă atunci avanscena cu al său cult pentru ceea ce B. Croce numea faptele „determinate individual". Ranke și Michelet rămîn maeștri neegalați ai acestui fel de istorie unde evenimentul e considerat singular și nerepetabil. Școala *Analelor* atacă frontal tocmai această unire a priorității istorie, politice și a prejudecății favorabile evenimentului unic, nerepetabil. F. Braudel avea să adauge caracterului de singularitate nerepetabilă scurtimea care îi va permite să opună „durata lungă" „istoriei evenimențiale" ; după el, caracterul trecător al evenimentului e propriu acțiunii individuale, în principal celei a factorilor politici de decizie, despre care s-a putut pretinde că generează evenimentele. În ultimă instanță, cele două trăsături, de singularitate și de scurtime a evenimentului, sînt solidare cu presupoziția majoră a istoriei numită evenimențială, și anume că individul e purtătorul ultim al schimbării istorice. Cît despre istoria-povestire, ea este considerată un simplu sinonim al istoriei evenimențiale. Astfel, statutul narativ nu constituie obiectul unei discuții distincte. Cît despre respingerea

priorității evenimentului, în sens punctual, ea reprezintă consecința directă a deplasării axei principale a investigației istorice de la istoria politică înspre istoria socială. Într-adevăr, se consideră că indivizii — șefi de stat, șefi militari, miniștri, prelați — fac istoria în cadrul istoriei politice, militare, diplomatice, ecleziastice. Și tot aici domnește evenimentul asimilabil unei explozii. Critica istoriei bătăliilor și a istoriei evenimențiale constituie astfel reversul polemic al unei pledoarii pentru o istorie a fenomenului uman total, cu un puternic accent pus totuși pe condițiile economice și sociale. Într-un astfel de context critic s-a născut conceptul de durată lungă opus celui de eveniment, înțeles în sensul de durată scurtă, despre care am vorbit mai sus. Așa cum am spus, intuiția dominantă este aceea a unei opoziții vii, în inima realității sociale, între clipă și „timpul ce se scurge greu". Împingînd axioma în vecinătatea paradoxului, Braudel merge pînă la a spune: „Știința socială are aproape oroare de eveniment". Acest atac frontal împotriva secvenței „eveniment, povestire, prioritate a politicului" a fost întărit considerabil prin introducerea masivă în istorie a procedurilor cantitative, împrumutate din economie și extinse la istoria demografică, socială, culturală și chiar spirituală. O dată cu această dezvoltare e pusă în discuție o presupoziție majoră privind natura evenimentului istoric, și anume că evenimentul nu se repetă, întrucît este unic. Prin urmare, istoria cantitativă este în mod fundamental o „istorie serială"[6].

Dacă adepții *Analelor* consideră povestirea un obstacol pentru istoria-problemă ca formă tradițională de transmitere culturală și culegere de evenimente punctuale, conform școlii narative de dincolo de Atlantic ea este demnă de a intra în competiție cu modurile de explicație comune științelor umane și științelor naturii. Din obstacol în calea științificității istoriei, povestirea devine substitutul ei. Această școală de gîndire a întreprins o reevaluare a resurselor de inteligibilitate ale povestirii tocmai confruntîndu-se cu o exigență extremă reprezentată de modelul nomologic al cunoașterii istorice[7]. Or, inteligibilitatea povestirii nu datorează prea mult naratologiei și ambiției sale de a recon-

[6] În capitolul precedent am descris succint creșterea în forță a noțiunii de structură, înțeleasă de istorici în dublul sens: static — de arhitectură relațională a unui ansamblu dat — și dinamic — de stabilitate durabilă, în detrimentul ideii de eveniment punctual —, în timp ce termenul de conjunctură tinde să desemneze timpul mediu în raport cu timpul lung al structurii (*Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*). Evenimentul a fost astfel reportat în poziția a treia, în urma structurii și a conjuncturii; el e definit atunci „ca discontinuitate constantă într-un model" (cf. K. Pomian, *L'Ordre du temps*, *op. cit.*).

[7] Vezi P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, pp. 200–217.

strui efectele de suprafață ale povestirii pornind de la structurile sale profunde. Lucrările școlii narativiste merg mai degrabă pe urmele cercetărilor consacrate limbajului obișnuit, gramaticii și logicii sale, așa cum funcționează ele în limbile naturale. Astfel, caracterul configurant al povestirii a fost adus în prim plan, în detrimentul caracterului episodic, singurul luat în considerare de istoricii *Analelor*. Față cu conflictul între a înțelege și a explica, interpretările narativiste tind să nege pertinența acestei distincții în măsura în care a înțelege o povestire înseamnă, chiar prin faptul de a o înțelege, a explica evenimentele integrate în ea și întîmplările povestite. Problema va fi atunci de a ști în ce punct anume interpretarea narativă evidențiază cupura epistemologică survenită între istoriile povestite (*stories*) și istoria clădită pe urmele documentare (*history*).

Am expus în *Temps et Récit* tezele succesive ale școlii narativiste[8]. Un loc aparte trebuie acordat operei lui Louis O. Mink, care a rămas multă vreme dispersată înainte de a fi adunată într-o lucrare postumă sub titlul *Historical Understanding*. Titlul, care rezumă foarte bine demersul central al diversificatei opere a lui Mink n-ar trebui să ne inducă în eroare ; nu e vorba nicidecum de a opune comprehensiunea explicației, ca la Dilthey ; e vorba, dimpotrivă, de a caracteriza explicația istorică în calitatea ei de „a lua împreună", printr-un act configurant, sinoptic, sintetic, dotat cu același fel de inteligibilitate ca judecata în *Critica facultății de judecare* kantiană. Prin urmare, ceea ce se subliniază aici nu sînt trăsăturile de intersubiectivitate ale lui *verstehen*, ci funcția de „coligare"* exercitată de povestirea luată ca un întreg în raport cu evenimentele prezentate. La capătul unei serii de abordări din ce în ce mai precise se impune ideea că forma povestirii ar fi ca atare un „instrument cognitiv", cu prețul unei descoperiri a aporiilor privind cunoașterea istorică, aporii pe care numai interpretarea narativistă le-ar putea dezvălui. O dată cu trecerea timpului, îl putem credita astăzi pe Louis O. Mink pentru rigoarea și onestitatea cu care a făcut bilanțul acestor aporii. Se pune astfel problema care va obseda o întreagă filosofie literară a istoriei : în ce constă diferența dintre istorie și ficțiune, dacă ambele povestesc? Răspunsul clasic conform căruia numai istoria retrasează ceea ce s-a întîmplat efectiv nu pare să fie cuprins în ideea că

[8] Vezi P. Ricœur, *ibid.*, pp. 255–311.

* În original : „colligation" = de la *coliger* – „1. Lit. A reuni într-o culegere, într-o colecție. 2. A lega una de alta (niște abstracțiuni) în vederea unei sinteze" (cf. *Le Robert*) ; în rom. „coligare" = „1.(Log) Acțiunea de a sintetiza mai multe observații." [cf. *DEX*, – *nota trad.*].

forma narativă ca atare are o funcție cognitivă. Aporia, pe care o putem numi aporia adevărului în istorie, devine vizibilă datorită faptului că istoricii construiesc adesea povestiri diferite și opuse în jurul aceloraşi evenimente. E nevoie să mai spunem că unul omite evenimente și opinii pe care celălalt le evidențiază și invers? Aporia ar fi înlăturată dacă versiunile rivale ar putea fi adăugate unele altora, fie și supunînd povestirile propuse unor îndreptări adecvate. Putem afirma oare că viața, presupusă a avea forma unei istorii, este aceea care conferă forță adevărului povestirii ca atare? Dar viața nu este o istorie și nu îmbracă o astfel de formă decît dacă i-o conferim. Cum să mai pretindem atunci că am găsit această formă în viață, în a noastră și, prin extensie, în cea a altora, a instituțiilor, a grupurilor, a societăților, a națiunilor? Or, o astfel de pretenție este ancorată solid în procesul însuși de a scrie istoria. Rezultă că nu e posibil să ne refugiem în ideea de „istorie universală ca trăire". Într-adevăr, ce raport ar putea exista între acest presupus regat unic și determinat al istoriei universale ca trăire și istoriile pe care le construim, din moment ce fiecare dintre ele își are începutul, mijlocul și sfîrșitul său și își datorează inteligibilitatea doar structurii sale interne? Or, dilema nu se referă doar la nivelul configurant al povestirii, ea atinge însăși noțiunea de eveniment. Ne putem întreba nu numai care sînt regulile de folosire a termenului (este Renașterea un eveniment?), ci și dacă are vreun sens să spunem că doi istorici povestesc în mod diferit același eveniment. Dacă evenimentul este un fragment al povestirii, el are aceeași soartă ca povestirea, și nu există nici un eveniment de bază care să poată scăpa de narativizare. Și totuși, nu ne putem lipsi de noțiunea „același eveniment", dacă vrem să putem compara două povestiri care tratează, cum se spune, același subiect. Dar ce e un eveniment purificat de orice conexiune narativă? Trebuie să-l identificăm cu o ocurență în sensul fizic al termenului? Dar atunci, între eveniment și povestire se adîncește o nouă prăpastie, comparabilă celei care izolează istoriografia de istoria produsă efectiv. Dacă Mink a ținut să păstreze credința comună conform căreia istoria se deosebește de ficțiune prin pretenția sa de adevăr, a făcut-o, după cum se pare, deoarece nu a renunțat la ideea de cunoaștere istorică. În acest sens, ultimul eseu pe care l-a publicat (*Narrative Form as a Cognitive Instrument*) rezumă starea de perplexitate în care se afla autorul atunci cînd moartea i-a întrerupt opera. Tratînd pentru ultima oară problema diferenței dintre ficțiune și istorie, Mink se mărginește să considere dezastruoasă eventualitatea ca sensul comun să-și piardă poziția privilegiată ; dacă ar dispărea contrastul între istorie și ficțiune, ambele

şi-ar pierde amprenta specifică, şi anume pretenţia de adevăr a istoriei şi pretenţia ficţiunii de „suspendare voluntară a neîncrederii". Dar autorul nu spune cum ar putea fi păstrată distincţia. Renunţînd să rezolve dilema, Mink a preferat s-o menţină ca aparţinînd demersului istoric însuşi.

Mai degrabă decît a-i opune pe adversarii şi partizanii pertinenţei explicative a povestirii, s-a considerat mai util să se pună întrebări cu privire la modul în care pot coexista două tipuri de inteligibilitate, inteligibilitatea narativă şi inteligibilitatea explicativă[9].

În ceea ce priveşte inteligibilitatea narativă, ar trebui să se facă o apropiere, în planul semioticii discursurilor, între consideraţiile încă prea intuitive ale şcolii narative şi lucrările mai analitice ale naratologiei. Rezultă o noţiune complexă de „coerenţă narativă" care trebuie distinsă, pe de o parte, de ceea ce Dilthey numea „coeziunea unei vieţi" şi care permite recunoaşterea trăsăturilor prenarative, iar pe de altă parte de noţiunea de „conexiune (sau conexitate) cauzală sau teleologică" ce ţine de explicaţie/comprehensiune. Coerenţa narativă se înrădăcinează în prima şi se articulează pe cea de a doua. Specificul ei constă în ceea ce am numit sinteza eterogenului, pentru a exprima coordonarea fie între evenimente multiple, fie între cauze, intenţii şi chiar hazarduri într-o aceeaşi unitate de sens. Forma literară a acestei coordonări este intriga : ea constă în a conduce o acţiune complexă de la o situaţie iniţială la o situaţie finală prin intermediul unor transformări reglementate ce se pretează unei formulări adecvate în cadrul naratologiei. Acestor transformări le poate fi atribuit un conţinut logic : este cel caracterizat de Aristotel în *Poetica* drept probabil sau verosimil, verosimilitatea constituind faţa pe care probabilul o întoarce spre cititor pentru a-l convinge, adică a-l face să creadă tocmai în coerenţa narativă a istoriei povestite[10].

Vom reţine două implicaţii ale conceputului de coerenţă narativă.

Mai întîi, o definiţie cu adevărat narativă a evenimentului, pe care va trebui s-o combinăm ulterior cu definiţiile date în planul explicaţiei. În plan narativ, evenimentul este ceea ce, survenind, face acţiunea să avanseze : el reprezintă o variabilă a intrigii. Sînt numite bruşte eveni-

[9] Lawrence Stone, „Retour au récit, réflexions sur une vieille histoire", *Le Débat*, nr. 4, 1980, pp. 116-142.

[10] *Poetica* leagă în mod expres *catharsis* de surprinderea acestei coerenţe de către spectator. În acest context, „purificarea" pasiunilor de teroare şi de milă constituie efectul înţelegerii intelectuale a intrigii (*Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, p. 66-105).

mentele care produc un reviriment neașteptat — „contrar oricărei așteptări" (*para doxan*), spune Aristotel, gîndindu-se la „loviturile de teatru" (*peripateiai*) și la „efectele violente" (*pathē*)[11]. În general, orice discordanță care intră în competiție cu concordanța acțiunii are valoare de eveniment. Conjuncția intrigă–eveniment este susceptibilă de transpuneri remarcabile în plan istoriografic ; și aceasta, dincolo de istoria numită evenimențială care nu reține decît una dintre potențialitățile evenimentului narativ, și anume scurtimea sa adăugată ivirii sale bruște. Există, dacă putem spune așa, evenimente de lungă durată, pe măsura amplitudinii, a importanței istoriei povestite : Renașterea, Reforma, Revoluția franceză sînt astfel de evenimente în raport cu o intrigă multiseculară.

A doua implicație : noțiunea de identificare narativă, corelată cu aceea de coerență narativă este susceptibilă la rîndul ei de transpuneri remarcabile în planul istoriei, în măsura în care personajele povestirii — caracterele — sînt puse în intrigă simultan cu istoria povestită. Noțiunea de personaj constituie un operator narativ de aceeași amplitudine cu noțiunea de eveniment ; personajele sînt cele care produc și suportă acțiunea povestită. Astfel, Mediterana din marea carte a lui Braudel poate fi considerată cvasi–personajul cvasi–intrigii măririi și declinului a ceea ce a fost „marea noastră" în epoca lui Filip al II-lea. În această privință, moartea lui Filip al II-lea nu constituie un eveniment pe măsura intrigii Mediteranei[12].

A treia implicație, sugerată de *Poetica* lui Aristotel, ar privi evaluarea morală a personajelor, mai bune decît noi în tragedie, inferioare sau egale nouă prin virtute, în comedie. Rezervăm această discuție pentru capitolul următor, în cadrul unei reflecții mai ample asupra ra-

---

[11] Ar aparține de asemenea unei teorii generale a intrigii categoria de recunoaștere — *anagnōrisis* — care desemnează momentul narativ ce permite concordanței să compenseze discordanța produsă de surprinderea evenimentului în chiar inima intrigii.

[12] Am adăugat, în *Temps et Récit*, clauza restrictivă *cvasi-* la noțiunile de intrigă, eveniment și personaj, tocmai ținînd seama de extinderea la istorie a categoriilor ilustrate de povestirea tradițională și de povestirea de ficțiune. Vorbeam acolo despre derivația secundă a istoriei cu privire la povestirea tradițională și de ficțiune. Astăzi aș elimina clauza *cvasi-* și aș considera categoriile respective drept operatori cu drepturi depline în planul istoriografic, în măsura în care presupusa legătură stabilită de această lucrare între istorie și cîmpul practic unde se desfășoară acțiunea socială autorizează aplicarea directă a categoriei aristotelice a „celor ce acționează" la domeniul istoriei. Problema pusă nu mai este deci aceea a unei transpuneri, a unei extensiuni pornind de la alte utilizări mai puțin savante ale narativului, ci aceea a articulării între coerența narativă și conexitatea explicativă.

porturilor dintre istoric şi judecător. Însă nu vom ezita să anticipăm această discuţie atunci cînd, vorbind despre categoriile retorice aplicate intrigilor, ne vom confrunta cu problema limitelor impuse reprezentării de evenimentele considerate oribile, inacceptabile din punct de vedere moral[13].

Aş dori să propun acum două exemple de combinaţie între „coerenţa narativă" şi „conexiunea cauzală sau finală", corespunzătoare celor două tipuri de inteligibilitate evocate mai sus. De plauzibilitatea acestei analize depinde în parte soluţionarea dilemei lui Louis O. Mink şi, în general, a aporiei căreia îi vom urmări progresia în continuarea prezentului capitol : în zadar căutăm o legătură directă între forma narativă şi evenimente, aşa cum s-au produs ele efectiv ; legătura nu poate fi decît indirectă, prin explicaţie şi, dincolo de aceasta, prin faza documentară care trimite la rîndul ei la mărturie şi la creditul acordat spuselor celuilalt.

Primul exemplu este sugerat de modul în care a fost utilizată noţiunea de joc al scărilor în capitolul precedent. N-am putea oare lua în considerare parcursul narativizat al schimbărilor de scări, printre multiplele sinteze ale eterogenului reprezentate de punerea în intrigă? De fapt, nici microistoria, nici macroistoria nu operează continuu la o singură şi aceeaşi scară. Microistoria privilegiază, desigur, nivelul interacţiunilor la scara unui sat, a unui grup de indivizi şi de familii ; la acest nivel se derulează negocierile şi conflictele şi se descoperă situaţia de incertitudine pusă în evidenţă de respectiva istorie. Dar ea nu omite să citească pe deasupra, de jos în sus, relaţiile de putere ce se joacă la o altă scară. Discuţia asupra exemplarităţii acestor istorii locale desfăşurate la nivelul solului presupune amestecul micii istorii cu marea istorie ; în acest sens, microistoria se situează pe un parcurs al schimbării de scară pe care îl narativizează în mers. Acelaşi lucru se poate spune despre macroistorie. Sub anumite forme, ea se situează la un nivel determinat

[13] Las deoparte examinarea unei componente a intrigii considerată de Aristotel marginală, dar pe care o include totuşi în perimetrul „părţilor" lui *mythos*, ale fabulei, ale intrigii, şi anume spectacolul (*opsis*) (*Poetica*, 57 şi 62a 15). Aceasta din urmă nu poate fi exclus din cîmpul analizei, deşi nu contribuie la sens. El desemnează latura de vizibilitate care se adaugă laturii de lizibilitate a intrigii. Întrebarea este pînă unde este important pentru forma scripturală să pună în scenă, să ofere vederii. Seducţia prin plăcut se adaugă aici persuasiunii prin probabil. Vom spune cîte ceva despre toate acestea cînd vom vorbi despre componenta retorică a reprezentării şi în special despre „prestigiul imaginii".

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

și nu-l mai părăsește : este cazul operațiilor de periodizare care articulează timpul istoriei în mari secvențe jalonate de mari povestiri ; se propune aici un concept narativ important, pe care l-am întîlnit deja puțin mai sus, și anume conceptul de „impact" elaborat de Ankersmit în contextul unei logici narative ale cărei implicații privind raportul dintre reprezentare și reprezentanță vor fi discutate mai tîrziu[14]. Impactul unui eveniment exprimă persistența și efectele sale departe de sursă. El e corelativ cu impactul povestirii înseși, a cărei unitate de sens se perpetuează. Dacă rămînem la acest nivel omogen al perioadei, putem observa aspecte importante ale narativizării, printre care personalizarea marcată de folosirea numelor proprii (sau a cvasi–numelor proprii) : Renașterea, Revoluția franceză, Războiul rece etc. Raportul dintre numele proprii și descrierile care constituie oarecum predicatele lor pune problema unei logici narative adecvate acestor singularități ciudate de înalt nivel, cărora Ankersmit le dă numele de *narratio*. Dar resursele narative ale macroistoriei nu se lasă reduse nici la efecte de nivel egal. Așa cum arată opera lui Norbert Elias, efectele unui sistem de putere, cum ar fi acela al curții monarhice, se desfășoară de-a lungul unei scări descendente pînă la conduitele de control ale nivelului psihic individual. Drept urmare a uitării cauzei disimulate în efectele sale, conceptul de *habitus* poate fi considerat un concept de tranziție narativă operînd de-a lungul acestei căi descendente din planul superior al producerii de sens în planul inferior al efectuării concrete.

Al doilea exemplu privește noțiunea de eveniment. I-am amintit mai sus funcția narativă de operator al schimbării în planul acțiunii povestite. Dar, dintre toate tentativele de a defini evenimentul în planul explicației, accentul a fost pus pe aceea care unește evenimentul cu structura și conjunctura, asociindu-l cu ideile de abatere, de diferență. N-ar fi oare posibil să se treacă peste prăpastia logică ce pare a se adînci între cele două definiții ale evenimentului? Se propune o ipoteză : dacă se dă întreaga extensiune ideii de intrigă ca sinteză a eterogenului, amestecînd intenții, cauze și hazarduri, nu cade oare în sarcina povestirii să opereze un fel de integrare narativă a celor trei momente — structură, conjunctură, eveniment — pe care epistemologia le disociază? Ideea narativizării jocurilor de scări propusă de noi sugerează acest lucru, în măsura în care cele trei momente aparțin unor scări diferite atît în planul nivelurilor de eficacitate, cît și în planul ritmurilor temporale. Am găsit

[14] Franklin R. Ankersmit, *Narrative Logic : a Semantic Analysis of the Historian's Language*, Haga, Nijhoff, 1983.

la R. Koselleck un sprijin determinant pentru formularea acestei ipoteze. E vorba de un eseu intitulat „Reprezentare, eveniment, structură" din culegerea *Viitorul trecut*[15]. După ce a afirmat că structurile ţin mai degrabă de descriere iar evenimentele de povestire, ca straturi temporale identificabile fiecare în parte, autorul sugerează că dinamica lor se pretează la o narativizare care face din povestire un fel de comutator între structură şi eveniment. Funcţia integrativă a formei narative rezultă din distanţarea acesteia faţă de simpla succesiune cronologică înainte–după, de tipul *veni, vidi, vici.* Ca unitate de sens, intriga poate articula în aceeaşi configuraţie structuri şi evenimente ; astfel, evocarea unei structuri de dominaţie poate fi încorporată în povestirea unui eveniment cum ar fi o bătălie. Ca fenomen de lungă durată, structura devine, prin povestire, condiţia de posibilitate a evenimentului. Putem astfel vorbi de structuri *in eventu* surprinse doar *post eventum* în semnificaţia lor. Descrierea structurilor aflate în curs de a fi povestite contribuie deci la clarificarea şi elucidarea evenimentelor în calitatea lor de cauze independente ale propriei cronologii. De altfel, raportul este reversibil ; unele evenimente sînt considerate marcante în măsura în care servesc drept indicii pentru fenomenele sociale de lungă durată şi par determinate de acestea : un anumit proces de drept al muncii poate ilustra în mod dramatic fenomene sociale, juridice sau economice de lungă durată[16]. Integrarea narativă între structură şi eveniment dublează astfel integrarea narativă între fenomene situate la niveluri diferite pe scările duratei şi eficienţei. Desigur, distincţia dintre descriere şi naraţiune nu s-a estompat ; dar dacă descrierea păstrează stratificarea planurilor, rolul povestirii este să le împletească. Raportul cognitiv între cele două concepte e de ordinul distincţiei : el dobîndeşte o dimensiune didactică graţie trimiterii de la unul la altul prin configuraţia narativă. Cele spuse

[15] R. Koselleck, „Darstellung, Ereignis und Struktur", în *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979 ; trad. fr., „Représentation, événement et structure", în *Le Futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 1990, pp. 133–144. Eseul poate fi plasat în cadrul unei vaste anchete vizînd „definirea a ceea ce reprezintă timpul istoriei" (Cuvînt înainte) şi despre care autorul spune că „dintre toate problemele puse de ştiinţa istorică, ea este una din cele mai greu de rezolvat" (*ibid.*). O analiză a principalelor teze ale lui R. Koselleck din această culegere şi din *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard–Seuil–EHESS, 1997, va fi propusă în capitolul următor, în legătură cu noţiunea de adevăr în istorie. Eseul pe care îl prezint aici este scos aşadar din contextul său.

[16] Regăsim aici paradigma „indiciară" a lui Carlo Ginzburg. Cf. mai sus, pp.206 şi 210–212.

aici despre raportul dintre structură şi eveniment sînt la fel de valabile pentru raportul dintre duratele etajate. Deci orice stratificare poate fi mijlocită narativ[17].

Din aceste două exemple de narativizare a modurilor explicative în operaţia istoriografică se pot trage două învăţăminte. Pe de o parte, ele arată cum se articulează formele scripturale ale acestei operaţii pe formele explicative. Pe de altă parte, ele arată cum, dincolo de închiderea sa, ţinta intenţională a povestirii tranzitează prin explicaţie în direcţia realităţii atestate. Ceea ce trebuie să explicăm acum sînt rezistenţele la această trecere.

N-aş vrea să părăsesc problema narativităţii şi a contribuţiei sale la cea de a treia fază a operaţiei istoriografice fără a semnala anumite aspecte ale punerii în intrigă care, alăturate efectelor asemănătoare ale celorlalte momente ale expresiei scripturale a istoriei, fac în mod paradoxal mai dificilă soluţionarea problemei puse de pretenţia povestirii istorice de a reprezenta trecutul. Pe drumul de la reprezentare la reprezentanţă, povestirea ridică obstacole ce ţin tocmai de structura axei de configurare.

Contestarea, în numele disjuncţiei între structura internă a textului şi realul extratextual, a venit din partea teoriei literare. Respingerea dimensiunii referenţiale de către ortodoxia structuralistă se extinde asupra întregii textualităţi literare, în măsura în care povestirea de ficţiune şi povestirea istorică participă la aceleaşi structuri narative. Această respingere e motivată de o expansiune a modelului saussurian din planul semnelor izolate — aşa cum sînt ele colectate în sistemele de tip lexical — în acela al frazelor şi, în sfîrşit, în cel al marilor secvenţe textuale. Conform modelului, raportul dintre semnificant şi semnificat generează o entitate cu dublă faţă, semnul propriu–zis, a cărui percepţie face excepţie de la raportul cu referentul. Această excepţie este opera privirii teoretice care erijează semnul în temă omogenă a ştiinţelor lingvistice. Modelul bipolar semnificant–semificat, cu excluderea referentului, s-a răspîndit în toate sferele limbajului accesibile unui tratament semiotic.

[17] „Caracterul procesual al istoriei moderne nu este de fapt sesizabil altfel decît prin explicitarea evenimentelor prin structuri şi invers" (Koselleck, *Le Futur passé, op. cit.*, p. 138). E adevărat că Koselleck protestează împotriva amalgamului format din eveniment şi structură. Straturile temporale nu fuzionează niciodată total ; succesiunea lasă locul surprizei evenimentului neaşteptat. Raportul cognitiv dintre cele două concepte, care este un raport de abatere, nu e abolit de negocierea instaurată între ele de povestire. Conceptualitatea şi singularitatea rămîn eterogene una faţă de alta.

În felul acesta, naratologia de tip saussurian a putut aplica unor secvențe textuale lungi punerea la index a referentului cerută de model. Pe cît de discutabile — însă nu și dezastruoase — pot părea efectele asupra povestirii de ficțiune — le discut în *Metafora vie* —, pe atît de devastatoare au fost ele pentru povestirea istorică, a cărei diferență față de povestirea de ficțiune se bazează pe ținta referențială ce o traversează și care nu e alta decît semnificanța reprezentării. Încercam acolo să recunosc dimensiunea temporală încă de la nivelul frazei, ca o primă unitate de discurs, conform analizelor lui E. Benveniste și R. Jakobson. Cu fraza, afirmam atunci, cineva spune cuiva ceva despre ceva în conformitate cu o ierarhie a codurilor : fonologic, lexical, sintactic, stilistic. A spune ceva despre ceva îmi pare a constitui virtutea discursului și, prin extensie, virtutea textului ca lanț de fraze[18]. Cred că problema referențialității proprii discursului istoric se pune în mod distinct, în măsura în care o anumită tendință de închidere inerentă actului de punere în intrigă constituie un obstacol în calea pulsiunii extralingvistice, extratextuale, referențiale, prin care reprezentarea se transformă în reprezentanță[19]. Dar înainte de a vorbi despre atestarea/pro-

[18] Am încercat să regăsesc modalitatea de referențialitate proprie discursului metaforic în punctul de întîlnire al lui „a vedea ca" și al lui „a fi ca". Această referențialitate de un tip particular mi-a părut a putea fi transpusă în plan narativ, fiind vorba de povestirea de ficțiune. De altfel, am crezut că se poate atribui povestirii de ficțiune o putere proprie de refigurare prin intermediul cititorului care vine înspre text cu propriile sale așteptări structurate de propriul său mod de a fi în lume : tocmai aceste moduri sînt refigurate de povestirea de ficțiune.

[19] Lucrarea lui François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, citată deja în lucrarea mea (p. 169, n. 5 și p. 201, n. 30) propune o argumentație remarcabilă pentru analiza ideii de reprezentare istorică. Este vorba, așa cum o indică subtitlul, de *reprezentarea celuilalt*, în speță a barbarului din războaiele medice. Autorul a izolat din marele context narativ „logosul scit" (*op. cit.*, pp. 23–30 *passim*). Dar nu presupusul adevăr al enunțurilor avîndu-i pe sciți drept obiect îl interesează pe autor ; astfel, discursul războaielor medice luat în întreaga sa amploare istorică e lăsat deoparte, ținut în suspensie, în favoarea unui segment narativ pe care autorul îl vede delimitat de un ansamblu de „constrîngeri narative" (*op. cit.*, pp. 54–59) care filtrează, asemeni grilei reticulare a acuarelistului (*op. cit.*, p. 325) trăsăturile pertinente ale nomadului : „autohtonului imaginar care e atenianul îi trebuie un nomad, nu mai puțin imaginar, și acesta poate fi cu ușurință scitul" (*op. cit.*, p. 30). Astfel, textul *Istoriilor* va reprezenta o „oglindă" nu numai pentru un *histôr* supus la încercarea scrierii, ci și pentru barbarul care își reflectă în ea alteritatea, precum și pentru grecul care își descifrează în ea identitatea. O întrebare se profilează în filigran : cum poate fi cineva nomad? Dar întrebarea nu trimite la nici un referent : în acest sens, nu se „iese" din text ; ne confruntăm doar cu enunțurile aceluiași context (ceilalți barbari, grecii) ; „reprezentarea celuilalt" ține doar de „retorica alterității" (*op. cit.*, p. 225). Dacă lectura ne face totuși să ieșim din

testul care constituie sufletul a ceea ce numesc reprezentanța trecutului[20], e necesar ca în prealabil să fi împins mai departe examinarea celorlalte componente ale fazei literare a operației istoriografice. Acestea adaugă la negarea ce emană din configurația narativă ca atare propria lor negare a pulsiunii referențiale a discursului istoric[21].

II. REPREZENTARE ȘI RETORICĂ

Merită să acordăm o atenție specială dimensiunii propriu-zis istorice a discursului istoriei, în pofida amestecului figurilor ce țin de acest domeniu cu structurile narative. Atingem aici o tradiție ce își are originea la Vico și la dubla sa moștenire : în planul descrierii figurilor de gîndire și de discurs, numite tropi — în principal metafora, metonimia, sinecdoca și ironia — și în acela al pledoariei în favoarea modurilor de argumentare pe care retorica le opune pretențiilor hegemonice ale logicii.

Miza acestei noi etape a investigației noastre nu constă doar în lărgirea cîmpului procedeelor reprezentării scripturale, ci și în prezentarea rezistențelor pe care configurațiile narative și retorice le opun pulsației referențiale ce întoarce povestirea spre trecut. Vom asista poate și la schițarea unei contraofensive a realismului critic împotriva tentației estetizante căreia îi pot ceda avocații retoricii narative ; este ceea ce s-a întîmplat atunci cînd, în ultimele decenii ale secolului XX, protagoniștii

---

text, aceasta nu se întîmplă în direcția evenimentelor survenite în cadrul războaielor medice, ci la nivelul intratextual al imaginarului grec din secolul al V-lea : „ieșire efectuată prin limbaj, în limbaj, și care se produce în planul imaginarului" (*op. cit.*, p. 326). „Efectul unei povestiri" (*op. cit.*, p. 329), iată „oglinda lui Herodot", oglinda pentru a vedea lumea.

Întrucît această lucrare își revendică limitele (*quid*-ul războaielor medice?) ca este perfect legitimă. Ea face doar mai dificilă problema lui a-spune-adevărul în istorie : investigarea lui a face-să-creadă nu încetează s-o amîne, cu riscul de a o ascunde. Se scoate astfel în evidență paradoxul vectorului negativ : călăuză spre referent, povestirea este totodată ceva ce se interpune ca un paravan. Dar hotărîrea de „a evalua efectul textului asupra imaginarului grecilor" (*op. cit.*, p. 359) nu relansează oare într-un alt mod problema referentului : acest efect al textului a fost atins? S-ar părea că este nevoie aici de o istorie a lecturii al cărei referent să fie grecul secolului al V-lea, cititor al lui Herodot. Este el mai bine cunoscut decît bătălia de la Salamina?

[20] P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.* : „Vom da numele de reprezentanță (sau de locotenență) raportului dintre construcțiile istorici și vizavi-ul lor, adică un trecut în același timp abolit și păstrat în urmele sale".

[21] Asupra problemei generale a raporturilor dintre configurare și refigurare, cf. *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, „La triple mimēsis", pp. 105-169.

discuției s-au confruntat cu problema figurării evenimentelor care, prin monstruozitatea lor, făceau să iasă în evidență „limitele reprezentării". O parte a discuției s-a desfășurat pe scena franceză, dar confruntarea la care ne-am referit mai sus a avut loc pe scena americană.

Contribuția franceză la dezbatere datează din epoca de glorie a structuralismului. Revoluția metodologică de la care se reclamă școala franceză urmărește evidențierea codurilor narative strîns înrudite cu proprietățile structurale generale ale limbii, distinctă de vorbire, după modelul lui Ferdinand de Saussure. Postulatul de bază este că structurile povestirii reprezintă omologul celor ale unităților elementare ale limbii[22]. Rezultă de aici o extindere a lingvisticii la semantica narativă. Efectul principal asupra teoriei povestirii a fost o excludere a oricărui împrumut din istoria literară a genului, smulgerea acroniei structurilor din diacronia practicii discursului în favoarea unei logicizări și a unei diacronologizări ale căror etape le-am jalonat în *Temps et Récit* II[23]. Ar fi fost posibil să nu existe niciodată implicații în cîmpul istoric, întrucît semiotica povestirii se realiza în domeniul ficțiunii, pe urmele lui Propp, iar singura pierdere regretabilă ar fi fost a miraculosului, ceea ce nu e un lucru neglijabil ținînd cont de înrudirea *a contrario* a acestei calități a emoției cu aceea, mai înspăimîntătoare, pe care o va dezlănțui istoria secolului XX. Alegerea modelului saussurian în planul semioticii generale reprezenta totuși o amenințare la adresa ambiției referențiale a istoriei ; am evocat deja ce consecințe are pentru tratarea discursului istoric excluderea referentului cerută de componenta binară a semnului : semnificant–semnificat. Pentru ca structuralismul să atingă istoria, a fost necesar ca preocuparea avocaților săi, pe care o putem califica drept științifică, să se adauge preocupării pentru un conținut mai polemic și ideologic îndreptat împotriva presupusului umanism al ansamblului practicilor reprezentative. Astfel, istoria–povestire este plasată în aceeași bancă a acuzării cu romanul realist moștenit de la secolul al XIX-lea european. Curiozitatea se amestecă atunci cu suspiciunea, istoria–povestire fiind acuzată mai ales de a produce un

[22] Roland Barthes, „Introduction à l'analyse structurale des récits", *Communications*, nr. 8, 1966, *Les Niveaux de sens du récit*, text reluat în *Poétique du récit*, Paris, Éd. du Seuil, 1977. Citim aici următoarele : „Povestirea este o mare frază, la fel cum orice frază constatativă constituie, într-o oarecare măsură, schița unei mici povestiri" ; „omologia pe care o sugerăm aici nu are doar o valoare euristică : ea implică o identitate între limbaj și literatură" (*op. cit.*, p. 12).

[23] P. Ricœur, *Temps et Récit*, II, *La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éd. du Seuil, coll. „L'ordre philosophique", 1984, reed. în colecția „Points Essais", 1991, cap. 2, „Les contraintes sémiotiques de la narrativité". Paginile citate trimit la această reeditare.

subiect adaptat sistemului puterii care îi dă iluzia de a fi stăpîn pe sine, pe natură şi pe istorie[24]. Pentru Roland Barthes, „discursul istoriei" constituie ţinta privilegiată a acestui gen de critică suspicioasă. Sprijinindu-se pe excluderea referentului din cîmpul lingvistic, autorul învinuieşte istoria-povestire de a instala iluzia referenţialităţii în inima istoriografiei. Iluzia constă în aceea că referentul presupus a fi exterior, fondator, şi anume timpul lui *res gestae*, este ipostaziat în detrimentul semnificatului, adică al sensului dat de istoric faptelor prezentate. Se produce atunci un scurtcircuit între referent şi semnificant, iar „discursul însărcinat doar cu exprimarea realului crede că face economie de termenul fundamental al structurilor imaginare, care e semnificatul". Această fuziune a referentului şi a semnificatului în folosul referentului generează efectul de real în virtutea căruia referentul, transformat pe ascuns în semnificat ruşinos, dobîndeşte privilegiile lui „s-a întîmplat". Istoria creează astfel iluzia de a găsi realul pe care îl reprezintă. În realitate, discursul său nu este decît „un discurs performativ trucat, în care constatativul, descriptivul (aparent) nu e de fapt decît semnificantul actului de vorbire ca „act de autoritate". La sfîrşitul articolului său, Roland Barthes poate aplauda declinul istoriei narative şi ascensiunea istoriei structurale ; după părerea sa, e vorba aici de ceva mai mult decît de o schimbare de şcoală, e o adevărată transformare ideologică : „naraţiunea istorică moare deoarece semnul istoriei este de acum înainte mai puţin realul şi mai mult inteligibilul". Rămînea de precizat mecanismul acestei înlăturări a semnificatului, gonit de presupusul referent. E ceea ce face al doilea eseu intitulat chiar „Efectul de real". Cheia enigmei e căutată în rolul pe care îl joacă notaţiile în romanul realist şi în istoria aceleiaşi perioade, adică detaliile „de prisos" care nu contribuie cu nimic la structura povestirii, la sensul ei ; ele formează nişte „plaje nesemnificative" în raport cu sensul impus pe parcursul povestirii. Tocmai de la o astfel de lipsă de semnificaţie trebuie pornit pentru a prezenta efectul de real. Înaintea romanului realist, notaţiile contribuiau la o verosimilitate pur estetică şi nicidecum referenţială ; iluzia referenţială constă în a transforma „rezistenţa la sens" a notaţiei în rezistenţă la un „presupus real" : tocmai în acest fel se creează o ruptură între veridicul antic şi realismul modern. Dar, tot în

[24] R. Barthes, „Le discours de l'histoire", *Informations sur les sciences sociales*, 1967, pp. 153–166, reluat în *Le Bruissement de la langue*, Paris, Éd. du Seuil, 1984. „L'effet du réel", *Communications*, 1968, reluat în *Le Bruissement de la langue, op. cit.*, pp. 153–174. Tot cu privire la acest aspect, putem menţiona critica îndreptată de teoreticienii Noului Roman (în special Ricardou în *Le Nouveau Roman*) împotriva „iluziei referenţiale" în romanul realist.

felul acesta, ia naştere o nouă veridicitate care este chiar realismul, înţelegînd prin el „orice discurs acceptînd enunţări creditate de un singur referent". Este tocmai ceea ce se întîmplă în istorie, unde „a–fi–fost-ul lucrurilor constituie un principiu suficient al vorbirii". Acest argument echivalează cu a transfera o trăsătură remarcabilă a romanului realist din secolul al XIX-lea asupra povestirii istorice.

E momentul să ne întrebăm dacă suspiciunea nu e făurită pe de-a-ntregul pe baza unui model lingvistic ce ar putea fi înţeles mai bine pornind de la modelele alternative pentru care orice referent constituie o dimensiune ireductibilă a unui discurs adresat de cineva cuiva cu privire la ceva. Ar mai rămîne să explicăm specificitatea referenţială în regim istoriografic. Teza mea e că aceasta nu poate fi distinsă doar în planul funcţionării figurilor asumat de discursul istoric, ci că ea trebuie să tranziteze proba documentară, explicaţia cauzală/finală şi punerea în formă literară. Această triplă articulare rămîne secretul cunoaşterii istorice[25].

Contribuţia majoră a explorării resurselor propriu–zis retorice ale reprezentării istorice rămîne cea a lui Hayden White[26]. Ea este importantă atît prin întrebările pe care le-a suscitat, cît şi prin pertinenţa analizelor acestui gînditor preocupat de lărgirea cîmpului de conştiinţă al cititorilor săi. Dezbaterea suscitată de autor în jurul literaturii despre Shoah a conferit propoziţiilor sale o dimensiune dramatică neatinsă de tezele structuraliştilor francezi. Nu este vorba de o contribuţie la epistemologia cunoaşterii istorice, ci de o poetică avînd drept temă imaginaţia, mai exact imaginaţia istorică. Ea îşi manifestă astfel fidelitatea faţă de spiritul timpului şi de ceea ce se numeşte *linguistic turn*, în măsura în care imaginaţia e percepută în structurile discursului. Va fi

[25] E necesară o discuţie mai tehnică referitoare la rolul „notificărilor" în formarea „efectului de real". Nu începe îndoială că ele constituie un bun criteriu pentru a caracteriza anumite romane ca fiind realiste. Dar funcţionează ele oare la fel în povestirea istorică? Nu e sigur. Aş sugera ca ele să fie atribuite atît dimensiunii de vizibilitate, cît şi celei de lizibilitate a structurilor literare ale discursului istoric. Ele oferă ceva spre a fi văzut, deci crezut. Dar nici atunci notificările nu pot fi separate de „adnotările" trimise în josul paginilor, de care romanul realist sau naturalist se lipseşte şi care desemnează sursele documentare ce fundează enunţurile punctuale asupra unor fapte izolate. Astfel, „adnotările" reprezintă expresia literară a referinţei documentare de gradul întîi a discursului istoric.

[26] Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe*, Baltimore şi Londra, The Johns Hopkins University Press, 1973 ; *Tropics of Discourse*, Baltimore şi Londra, The Johns Hopkins University Press, 1978 ; *The Content of the Form*, 1987. Asupra acestor lucrări, cf. *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, pp. 286–301 ; t. III, *op. cit.*, pp. 273–282. Cf. şi R. Chartier, „Figures rhétoriques et représentation historique", *Au bord de la falaise*, *op. cit.*, pp. 108–125.

vorba prin urmare de artefacte verbale. Această precizare nu diminuează cu nimic amploarea proiectului. Două piedici au fost însă înlăturate. Prima se referă la raportul dintre istorie şi ficţiune. Considerate din perspectiva imaginaţiei lingvistice, povestirea istorică şi povestirea de ficţiune aparţin uneia şi aceleiaşi clase, aceea a „ficţiunilor verbale". Toate problemele legate de dimensiunea referenţială a discursului istoric vor fi abordate pornind de la această reclasificare. A doua piedică e legată de distincţia între istoriografia profesională şi filosofia istoriei sau măcar de acea parte a filosofiei istoriei care îmbracă forma marilor povestiri la scara lumii. Sînt astfel puşi pe acelaşi plan Michelet, Ranke, Tocqueville, Burckhardt, Hegel, Marx, Nietzsche, Croce. Problematica lor comună e punerea în discurs a imaginaţiei istorice sub o formă ce ţine de retorică şi, mai exact, de retorica tropilor. Această formă verbală a imaginaţiei isorice este punerea în intrigă, *emplotment*[*].

În *Metahistory*, amplitudinea privirii autorului se manifestă în faptul că operaţia de punere în intrigă este surprinsă printr-un şir ordonat de tipologii ce conferă demersului aspectul unei taxinomii bine articulate. Dar nu trebuie să pierdem niciodată din vedere că această taxinomie operează la nivelul structurilor profunde ale imaginaţiei. Opoziţia între structura profundă şi structura evidentă nu e ignorată de semioticieni, nici de psihanalişti. În situaţia precisă a ficţiunilor verbale, ea permite ierarhizarea tipologiilor în loc de etalarea şi juxtapunerea lor. Cele patru tipologii despre care vom vorbi şi alcătuirile ce rezultă din asocierea lor trebuie considerate aşadar drept matrice ale combinărilor posibile în planul imaginaţiei istorice efective.

Executarea acestui program e metodică. Tipologia majoră, care îl aşază pe H. White pe urmele lui Vico, şi anume tipologia intrigilor, încununează o ierarhie a trei tipologii. Prima aparţine percepţiei estetice : e dimensiunea *story* a intrigii. Într-un mod apropiat de acela al lui Louis O. Mink, organizarea istoriei povestite depăşeşte simpla cronologie care mai prevalează încă în cronici şi adaugă „liniei" — *story line* —, firului istoriei, o anumită organizare în termeni de motive ce pot fi numite inaugurale, tranzitorii sau terminale. Important este că, aşa cum se întîmplă la adepţii narativismului prezentat mai sus, *story* are „un efect explicativ" doar în virtutea dispozitivului său structural. Retorica intră aici pentru prima oară în competiţie cu epistemologia cunoaşterii istorice. Gravitatea conflictului e sporită de două observaţii : în privinţa formei, aşa cum este ea tratată în ultima lucrare a lui H. White, va trebui să spunem

[*] În engleză, în text [*nota trad.*].

că punerea în intrigă tinde să favorizeze contururile istoriei în detrimentul semnificațiilor distincte ale evenimentelor povestite, în măsura în care se pune accentul pe identificarea clasei de configurație în care se înscrie o anumită intrigă. Referitor la ceea ce se presupune că precede punerea în formă, retoricianul nu găsește nimic anterior schițelor de narativizare, cu excepția unui fond neorganizat – un *unprocessed historical record*. Rămîne deschisă dezbaterii problema statutului datelor factuale în raport cu prima punere în formă a istoriei povestite.

A doua tipologie se referă mai mult la aspectele cognitive ale povestirii. Dar, după modelul retoricienilor, noțiunea de argument este considerată în capacitatea sa persuasivă mai degrabă decît propriu-zis demonstrativă[27]. Afirmarea existenței unui mod de argumentare specific discursului narativ și istoric și avîndu-și propria tipologie constituie o idee originală, indiferent de împrumuturile din alte cîmpuri decît istoria distincțiilor între argumentele formiste, organiciste, mecaniciste, contextualiste[28].

A treia tipologie, a implicațiilor ideologice, ține mai degrabă de modalitățile angajamentelor morale și politice și, deci, de inserția în practica prezentă. În acest sens, ea ține de ceea ce Bernard Lepetit numește prezentul istoriei. Vom evoca mai departe problema pusă de această tipologie, atunci cînd vom vorbi despre implicarea protagoniștilor în anumite evenimente ce nu pot fi separate de încărcătura lor morală.

Urmează apoi punerea în intrigă, pe care H. White o consideră modul explicativ prin excelență ; H. White împrumută din *Anatomia criticii* a lui Northtrop Frye tipologia cu patru termeni — romanesc, tragic, comic, satiric —, reîntîlnind astfel retorica lui Vico.

Dacă ar trebui să caracterizăm printr-un termen adecvat demersul lui H. White, ar trebui să vorbim, împreună cu autorul însuși, de teoria stilului. Fiecare combinație între elementele aparținînd unei tipologii sau alteia definește stilul unei opere, pe care o vom putea caracteriza

---

[27] O teorie retorică a argumentării nu este străină dezbaterii contemporane. Cf. Wayne C. Booth, *Rhetoric of Fiction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1961. Mai aproape de raporturile dintre retorică și logică, Stephen E. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958 ; trad. fr., *Les Usages de l'argumentation*, Paris, PUF, 1993.

[28] La urma urmei, ideea nu e străină *Poeticii* lui Aristotel, în măsura în care coeficientul de probabilitate e legat de punerea în intrigă. În rest, metafora ține atît de retorică, în calitatea ei de teorie a discursurilor probabile, cît și de poetică, în calitatea ei de teorie a producerii discursurilor.

prin categoria dominantă[29].

Nu se pune problema de a nega opera de pionierat a lui H. White. Putem chiar regreta, împreună cu R. Chartier, „întîlnirea ratată" dintre Hayden White, Paul Veyne și Michel Foucault, contemporanii săi în anii șaptezeci. Ideea de structură profundă a imaginației își datorează fecunditatea indiscutabilă legăturii pe care o stabilește între creativitate și codificare. Un astfel de structuralism dinamic e perfect plauzibil. Separate de imaginar, paradigmele nu ar fi decît niște clase inerte ale unei taxinomii mai mult sau mai puțin rafinate. Paradigmele sînt matrice menite să genereze structuri manifeste în număr nelimitat. De aceea, critica adresată lui H. White de a nu fi ales între determinism și libera alegere îmi pare ușor de respins : chiar matricele formale sînt acelea care deschid un spațiu limitat de alegere. Se poate vorbi în acest sens de producție reglementată, noțiune ce reamintește conceptul kantian de schematism, acea „metodă de produs imagini". Rezultă că obiecțiile ce alternează cu privire la rigiditatea taxinomică sau la rătăcirea în spațiul variațiilor imaginative trec pe lîngă originalitatea proiectului, indiferent de ezitările și slăbiciunile execuției sale. Ideea că autorul ar fi dat înapoi cuprins de panică în fața nemărginirii unei dezordini posibile îmi pare nu doar nepotrivită, ci și greșită, avînd în vedere că ea îmbracă forma unui proces de intenție[30]. Expresia *bedrock of order* (stîncă sau

---

[29] După G. G. Granger (*Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968). Conceptul de stil ar trebui comparat cu noțiunea de stil la H. White, cu diferența că la White stilul nu este producerea concertată a unui răspuns singular adecvat unei situații ca însăși singulară, ci expresia cea mai evidentă a constrîngerilor ce guvernează structurile profunde ale imaginației.

[30] Hans Kellner, *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1989. Ținta atacului e dublă : pe de o parte, credința că există în afară o istorie ce se cere povestită, pe de altă parte pretenția că această istorie poate fi „spusă într-un mod drept" (*straight*) de către un istoric cinstit și harnic folosind dreapta (*right*) metodă. Doar cel de al doilea reproș îl atinge pe H. White. În impunerea ordinii ar exista ceva voluntar, finalmente represiv — cum citim și la Foucault. Pledoaria contrară, pentru discontinuitate, începe cu cercetarea documentului, aureolat de prestigiul arhivelor. Rămășițele trecutului sînt împrăștiate, la fel și mărturiile despre acest trecut ; disciplina documentară adaugă propriile sale efecte de distrugere selectivă la toate modalitățile de pierdere a informației care mutilează pretinsa „evidență documentară". Astfel, retorica nu se adaugă documentației, ci o însoțește încă de la sursă. S-ar dori atunci ca povestirea să atenueze angoasa suscitată de lacunele evidenței documentare. Dar povestirea generează la rîndul ei noi anxietăți, legate de alte discontinuități. Aici intervine controversa cu tropologia introdusă de H. White. Lectura tropologică, se spune, devine la rîndul ei supărătoare — și, deci, sursă de noi anxietăți — dacă nu se construiește un nou sistem pe baza celor patru

soclu al ordinii), puțin cam prea dramatică, nu ne poate abate atenția de la pertinența problemei puse de ideea unei codificări ce funcționează în același timp ca o constrîngere și ca spațiu al invenției. Se face astfel loc explorării mediațiilor propuse de practica stilistică pe tot parcursul istoriei tradițiilor literare. Mai rămîne de realizat conexiunea între formalism și istoricitate : sarcina prezentării trăsăturilor originale de tradiționalitate care transcend alternativa îi revine unui sistem de reguli deopotrivă existente și inventate. Așa stau lucrurile cu ceea ce se numește stil. În schimb, regret fundătura în care s-a instalat H. White atunci cînd a tratat operațiile de punere în intrigă ca moduri explicative, considerate în cel mai bun caz neinteresate de procedurile științifice ale cunoașterii istorice, iar în cel mai rău caz substituibile acestora din urmă. Există aici o adevărată *category mistake* care generează o suspiciune legitimă cu privire la capacitatea teoriei retorice de a trage o linie netă între povestirea istorică și povestirea de ficțiune. Pe cît e de legitimă tratarea structurilor profunde ale imaginarului ca matrice comune creării unor intrigi romanești și unor intrigi istorice, așa cum o atestă încrucișarea lor în istoria genurilor din secolul al XIX-lea, pe atît devine mai urgentă specificarea momentului referențial care deosebește istoria de ficțiune. Or, nu putem face această distincție dacă rămînem în interiorul formelor literare. Nu ajută la nimic să schițăm o ieșire disperată recurgînd pur și simplu la bunul simț și la enunțurile cele mai tradiționale referitoare la adevărul în istorie! Trebuie să articulăm cu răbdare modurile reprezentării și cele ale explicației/comprehensiunii și, prin acestea, momentul documentar și matricea sa de presupus adevăr, adică mărturia celor care declară că s-au aflat acolo unde s-au petrecut lucrurile. Nu vom găsi niciodată rațiunea acestei căutări a referențialității în structura narativă ca atare. Tocmai acest travaliu de articulare a discursului istoric luat în complexitatea fazelor sale operatorii lipsește cu desăvîrșire din preocupările lui H. White.

Datorită acestor aporii ale referențialității discursului istoric, proba-rea propozițiilor retoricii narative a lui H. White de către evenimentele

---

tropi ai lui White. Pretinsul „*bedrock of order*" trebuie considerat el însuși un joc alegoric unde ironia e recunoscută în același timp ca principalul trop în interiorul sistemului și ca un punct de vedere asupra sistemului. H. White devine suspect pentru că a dat înapoi în fața a ceea ce el însuși numește, cu un amestec de simpatie și de... anxietate, la sfîrșitul lucrării *Topics of Discourse*, „*the absurdist moment*". Criticul nu ne spune cum ar trebui scrisă istoria și nici cum meseria de istoric negociază cu o îndoială nu „hiperbolică", ci cu adevărat metodică ; el ne spune doar că nu se poate scrie istoria.

oribile plasate sub semnul „soluției finale" constituie o sfidare exemplară care depășește orice exercițiu de școală.

Sfidarea și-a găsit o expresie puternică în noțiunea de „limită a reprezentării" care a devenit titlul lucrării lui Saul Friedlander *Probing the Limits of Representation*[31]. Cuvîntul poate desemna două feluri de limite : pe de o parte, un fel de epuizare a formelor reprezentării disponibile în cultura noastră pentru a conferi lizibilitate și vizibilitate evenimentului numit „soluția finală" ; pe de altă parte, o cerere, o exigență de a fi spus, reprezentat, provenind chiar din mijlocul evenimentelor, deci din acea origine a discursului pe care o anumită tradiție retorică îl consideră extralingvistic, exclus din tărîmul semiotic. În primul caz, ar fi vorba de o limită internă, în cel de al doilea, de o limită externă. Problema ar fi atunci aceea a articulării precise a acestor două feluri de limite. În acest stadiu al discuției noastre, Shoah — pentru că trebuie s-o numim astfel — ar propune reflecției în același timp atît singularitatea unui fenomen aflat la limita experienței și a discursului, cît și exemplaritatea unei situații unde ar fi dezvăluite nu doar limitele reprezentării în formele sale narative și retorice, ci întreaga întreprindere de scriere a istoriei.

Tropologia lui H. White nu putea să scape nici ea unei dezbateri furtunoase[32]. Chiar în Germania, o mare ceartă cunoscută sub numele de *Historikerstreit* (controversa istoricilor) opusese între 1986 și 1988 cîțiva istorici respectați ai perioadei naziste și un filosof important precum Habermas cu privire la unele probleme cum ar fi singularitatea nazismului, pertinența comparației cu stalinismul avînd drept miză consistența conceptului de totalitarism asumat de Hannah Arendt, în sfîrșit, problema continuității națiunii germane prin — și dincolo de — catastrofă[33].

---

[31] Saul Friedlander (dir.), *Probing the Limits of Representation, op. cit.*

[32] Două dintre articolele sale din *The Content of the Form, op. cit.*, „The value of narrativity in the representation of reality" și „The politics of historical interpretation" aveau să fie ținta criticilor venite din tabăra istoricilor profesioniști, Momigliano, Ginzburg, Spiegel, Jakoby.

[33] Piesele principale ale acestei controverse au fost publicate sub titlul *Historikerstreit*, München, Piper, 1987 ; trad. fr. sub titlul *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Éd. du Cerf, 1988. Celebrul titlu al lui Ernst Nolte „Un passé qui ne veut pas passer" [Un trecut care nu vrea să treacă] a avut în restul lumii occidentale soarta pe care i-o cunoaștem. Henri Rousso avea să-l aplice memoriei franceze a regimului de la Vichy sub titlul modificat *Un passé qui ne passe pas* [Un trecut care nu trece].

Pe acest arierplan încărcat de întrebări şi pasiuni privind posibilitatea însăşi de a „istoriza" (*Historiserung*) naţional-socialismul şi în special „Auschwitz"-ul, s-a desfăşurat colocviul american cu tema „History, Event and Discourse" în cursul căruia Hayden White şi Carlo Ginzburg şi-au opus punctele de vedere asupra noţiunii de adevăr istoric. Astfel, problema limitelor reprezentării în formele sale narative şi retorice a putut lua proporţiile unei puneri la încercare — ale unei probări — a limitelor proiectului însuşi de reprezentare a unui eveniment având această magnitudine. Istorizare şi figurare, o aceeaşi luptă şi o aceeaşi încercare.

În introducerea sa la *Probing the Limits...*, Saul Friedlander propune o schemă conform căreia trebuie să porniin de la limitele externe ale discursului pentru a forma ideea unei limite interne a reprezentării. El iese astfel în mod deliberat din cercul format de reprezentare cu ea însăşi. În inima Europei s-a produs un *„event of the limits"* (*Probing the Limits...*, p. 3). Acest eveniment atinge straturile cele mai profunde ale solidarităţii oamenilor: *„Auschwitz has changed the basis for the continuation, the basis for the continuity of the conditions of life within history"* (*ibid.*). Viaţa-în-istorie şi nu discursul-asupra-istoriei. Din spatele oglinzii se ridică un *claim to truth*, care supune reprezentarea exigenţelor sale ce ţin de limitele interne ale genurilor literare: *„there are limits to representation which should not be but can easily be transgressed"* (italicele autorului) (*ibid.*). Poate fi ceva *wrong* cu anumite reprezentări ale evenimentelor (mai ales cînd transgresiunea nu este atît de grosolană ca aceea a negaţionismului), chiar dacă nu putem formula natura transgresiunii, condamnată să rămînă într-o stare proastă. Astfel, ideea de transgresiune conferă o neaşteptată intensitate unei discuţii începute în planul inofensiv, dacă nu inocent, al semioticii, al naratologiei, al tropologiei. „Evenimentul-limită" aduce cu sine propria-i opacitate, o dată cu caracterul său moralmente „inacceptabil" (cuvîntul asumă forţa litotei) — caracterul său de „ofensă morală". Opacitatea evenimentelor este atunci cea care dezvăluie şi denunţă opacitatea limbajului. Or, această denunţare dobîndeşte un caracter insolit într-un moment al discuţiei teoretice marcat de ceea ce numim prin convenţie „postmodernism", moment în care critica realismului naiv se află la apogeu în numele polisemiei în abis a discursului, al autoreferenţialităţii construcţiilor lingvistice, care fac imposibilă identificarea unei anumite realităţi stabile. Ce răspuns plauzibil poate da atunci acest aşa numit postmodernism acuzaţiei de a dezarma gîndirea în faţa seducţiilor negaţionismului[34]?

[34] *„The exterminations of the Jews of Europe as the most extreme case of mass criminalities must challenge theoreticians of historical relativism to face the*

Confruntat cu schema lui Friedlander, care merge de la evenimentul-limită spre limitele interne ale operației reprezentării, H. White se străduiește, cu maximă onestitate, să meargă cît mai departe posibil în direcția evenimentului, pornind de la resursele retorice ale reprezentării verbale însești. Dar putea oare o tropologie a discursului istoric să ajungă la ceva de genul unei „cereri" în sensul tare al cuvîntului englez, la un *claim to truth* provenind de la evenimentele însele?

Eseul lui H. White evidențiază un fel de sfîșiere a propriului discurs. Pe de o parte, autorul exagerează în privința „relativității inexpugnabile" a oricărei reprezentări a fenomenelor istorice. Această relativitate trebuie atribuită limbajului însuși, în măsura în care el nu constituie un *medium* transparent, asemenea unei oglinzi ce ar reflecta o presupusă realitate. Cuplul intrigă/trop este considerat din nou locul rezistenței față de orice reîntoarcere la un realism naiv. Pe de altă parte, pe parcursul eseului crește bănuiala conform căreia ar exista în evenimentul însuși ceva atît de monstruos, încît ar deruta toate modurile de reprezentare disponibile. Acest ceva nu ar avea nume în nici o clasă de intrigi cunoscută, fie ea tragică, comică sau de alt fel. Urmînd prima pantă a demersului său, autorul acumulează blocajele pe drumul evenimentului. Este imposibil, declară el, să facem distincția între „enunț factual" (propozițiuni existențiale singulare și argumente) pe de o parte, și dările de seamă narative, de cealaltă ; într-adevăr, acestea din urmă transformă niște liste de fapte în *stories* : or, acestea își au intrigile, tropii și tropologiile proprii. Nouă ne rămîn doar niște *competive narratives,* între care nici un criteriu formal nu ne permite să tranșăm și nici un criteriu extras din enunțurile factuale nu propune vreun arbitraj atunci cînd faptele sînt deja fapte de limbaj. Este astfel subminată în principiu distincția între interpretare și fapt, iar frontiera între istoria „adevărată" și cea „falsă", între „imaginar" și „factual", între „figurativ" și „literal" dispare. Aplicate la evenimentele desemnate prin expresia „soluție finală", aceste considerații conduc la imposibilitatea de a da ideii de modalitate inacceptabilă a punerii în intrigă un sens în planul narativ. Nici unul dintre modurile cunoscute de punere în intrigă nu

corollaries of positions otherwise too easily dealt with on an abstract level" (*Probing the Limits of Representation, op. cit.*, p. 2). Friedlander este de acord cu criticii săi că nu e posibil să se renunțe într-o superistorie punctul de vedere al executanților, al victimelor și al spectatorilor care au asistat la evenimente de pe poziții diferite. Dificultatea nu ar fi așadar o invenție a postmodernismului ; acesta va fi servit ca revelator în privința unei dileme inextricabile suscitate de „soluția finală însăși".

este *a priori* inacceptabil ; şi nici unul nu este adecvat[35]. Distincţia între acceptabil şi inacceptabil nu ţine de tropologie, ci provine dintr-o altă zonă a capacităţii noastre receptive decît cea educată de cultura noastră narativă. Şi dacă spunem, împreună cu G. Steiner, că „lumea Auschwitz-ului se află în afara discursului, la fel cum se află în afara raţiunii" (citat de Hayden White în Friedlander, *Probing the Limits...*, p. 43), atunci de unde poate veni sensul inexprimabilului şi al nereprezentabilului? Nu vom putem rezolva dificultatea prin interzicerea oricărui alt mod în afara cronicii literare, ceea ce ar echivala cu a cere denarativizarea evenimentelor vizate. Este doar un mod disperat de a pune reprezentarea literară a evenimentelor la adăpost de orice acumulare figurativă : soluţia e disperată în sensul că recade în iluziile realismului naiv, comune curentului principal al romanului secolului al XIX-lea şi şcolii pozitiviste de istoriografie. E o iluzie să credem că enunţurile factuale pot satisface ideea nereprezentabilului, ca şi cum nişte fapte ar putea, doar în virtutea prezentării lor literare, să fie disociate de reprezentarea lor ca evenimente într-o istorie ; evenimentele, istoria, intriga aparţin solidar planului figurării. H. White împinge argumentaţia pînă la a suspecta întregul demers al reprezentării realiste a realului prin care Erich Auerbach caracterizase cultura Occidentului[36]. La sfîrşitul eseului său, H. White încearcă să găsească o ieşire eroică, sugerînd că

---

[35] De ce nu genul comic, practicat cu tonul satirei, ca în *Maus : Survival's Tale* de Art Spiegelman? Nu există nici un argument decisiv în istoria genurilor literare pentru a judeca tentativa de reprezentare tragică în cele două eseuri ale lui A. Hillgruber din *Zweierlei Untergang : die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des Europäischen Judentums*, Berlin, Siedler Verlag, 1986 (trad. engl., *Two Kinds of Ruin : the Shattering of the German Reich and the European Jewry*). Nu ne opreşte nimic să croizăm caracterele cerute de modelul tragic. O altă contribuţie la volumul lui Friedlander, aceea a lui Peter Anderson, explorează resursele unui gen literar apropiat de *collatio* a vechii retorici practicate de acelaşi Hillgruber, procedeul constînd în a alătura două povestiri, cea a uciderii evreilor şi cea a expulzării germanilor din vechile teritorii din Est ; ni se sugerează că juxtapunerea nu are valoarea unei comparaţii. Dar putem oare evita să disculpăm una dintre ele trecînd încărcătura emoţională a uneia asupra celeilalte?

[36] Marea lucrare a lui Auerbach se intitulează *Mimesis : Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berna, Franke, 1946 ; trad. fr. de Cornelius Heim, *Mimésis : la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1968 [trad. rom. : Erich Auerbach, *Mimesis, Reprezentarea realităţii în literatura occidentală*, în rom. de I.Negoiţescu, pref. de Romul Munteanu, Buc., E.L.U., 1967 — *nota trad.*]. O evoc în *Temps et Récit*, t. II, *op. cit.*, p. 157, n. 2. În primul capitol, autorul insistă asupra profunzimii, bogăţiei în arierplan a personajelor biblice, cum ar fi Avraam, apostolul Pavel, spre deosebire de personajele homerice cărora le lipseşte densitatea. Auerbach vede în această profunzime un semn al realităţii.

anumite modalităţi ale scrierii ce ţin de postmodernism — pe care se încăpăţînează să-l numească *modernist* — ar putea avea oarecare afinitate cu opacitatea evenimentului : aşa e scriitura „intranzitivă", noţiune împrumutată de la Roland Barthes, care o apropie la rîndul său de „calea de mijloc" a gramaticii din greaca veche ; White crede că o regăseşte în anumite notaţii ale lui J. Derrida asupra „diferenţei" (*différance*). Dar, dacă stilul *middle voicedness* se desparte efectiv de realism, de unde ştim că există o afinitate între el şi „noua efectivitate"? Totalitarismul nu este şi el *modernist*? Este oare suficient să renunţăm la reprezentarea realistă pentru a apropia limbajul nu numai de opacitate, ci şi de caracterul inadmisibil al „soluţiei finale"? E ca şi cum, la sfîrşitul eseului, critica fără concesii la adresa realismului naiv ar contribui paradoxal la întărirea cererii de adevăr venită de altundeva decît din discurs, datorită faptului că face să pară derizorii încercările de compromis cu un realism de negăsit.

Faţă de H. White, Carlo Ginzburg face o pledoarie vibrantă nu în favoarea realismului, ci a realităţii istorice înseşi din perspectiva mărturiei. El reaminteşte cuvintele din *Deuteronom*, 19, 15 (pe care le citează în latineşte) : *non stabit testis unus contra aliquem* — şi le apropie de prescripţia din codul lui Justinian : *testis unus, testis nullus*. Din această cauză, titlul „*Just one witness*" dobîndeşte o notă de disperare, ca şi cum documentele acumulate ar rămîne sub pragul dublei mărturii, doar dacă nu cumva antifraza desemnează excesul mărturiilor cu privire la capacitatea intrigilor de a produce un discurs coerent şi acceptabil[37]. Pledoaria în favoarea realităţii trecutului istoric, înrudită cu pledoaria lui Vidal-Naquet din *Les Juifs, la Mémoire, le Présent* şi din *Les Assassins de la mémoire* (La Découverte, 1981, 1991, 1995) se prezintă astfel sub dublul aspect al unei atestări incontestabile şi al unui protest moral care prelungeşte violenţa impulsului ce îl împinge pe un supravieţuitor ca Primo Levi să depună mărturie[38]. Se impune să reflectăm asupra acestui amestec de atestare şi de protest în cazul literaturii despre Shoah. Fără admiterea unui astfel de statut mixt nu vom putea înţelege

[37] Ginzburg crede că reuşeşte să combată argumentul lui White scoţînd la lumină rădăcinile sale suspecte în idealismul gînditorilor italieni Benedetto Croce şi Gentile. El le caută urmele pînă în *The Content of the Form* din 1987.

[38] Iată cum a primit Friedlander eseul lui Carlo Ginzburg : „Deşi critica poziţiilor lui White [...] optează pentru o abordare epistemologică, pledoaria pasionată a lui Carlo Ginzburg pentru obiectivitate şi adevăr istoric se întemeiază în egală măsură pe o poziţie profund etică şi pe anumite categorii analitice" (Friedlander [dir.], *Probing the Limits of Representation, op. cit.*, p. 8).

de ce şi cum ar trebui reprezentarea să integreze în formularea sa dimensiunea „inadmisibilă" a evenimentului. Dar în acest caz evenimentul pretinde prezenţa cetăţeanului tot atît cît pe aceea a istoricului. Şi o pretinde la nivelul participării cetăţeanului la memoria colectivă în faţa căreia istoricul este chemat să dea socoteală. Dar nu o face fără a folosi resursele critice care ţin de competenţa sa de istoric profesionist. Sarcina istoricului faţă de evenimentele-limită nu se reduce la obişnuita vînare a falsului care a devenit marea specialitate a istoriei savante, începînd cu afacerea *Donaţiei lui Constantin*. Ea se întinde asupra deosebirii mărturiilor în funcţie de originea lor : altele sînt mărturiile supravieţuitorilor, altele mărturiile executanţilor[39], altele acelea ale spectatorilor implicaţi în calităţi şi grade diferite în atrocităţile de masă ; criticii istorice îi revine atunci sarcina de a explica de ce nu se poate scrie istoria înglobantă care ar anula diferenţa insurmontabilă între perspective. Aceste consideraţii critice pot duce la dispariţia certurilor inutile, cum ar fi de pildă aceea care opune istoria vieţii cotidiene a poporului german, istoria constrîngerilor economice, sociale, culturale, ideologice şi istoria luării deciziei la vîrful statului : s-ar putea invoca aici cu folos noţiunea de scară, de alegere a scărilor şi de schimbare a scărilor, împotriva înfruntării între interpretarea numită „funcţionalistă" şi interpretarea numită „intenţionalistă" ; aşa cum am aflat în altă parte, înseşi noţiunile de fapt şi de interpretare variază după scara avută în vedere. Istoricul interesat de Shoah n-ar trebui să se lase nici el intimidat de postulatul conform căruia a explica înseamnă a se scuza, a înţelege înseamnă a ierta. Judecata morală amestecată cu judecata istorică aparţine unui alt strat al sensului istoric decît acela al descrierii şi al explicaţiei ; ea n-ar trebui aşadar să-l intimideze pe istoric într-atît, încît să-l facă să se cenzureze.

Ar fi oare posibil să se precizeze mai bine în ce mod judecata morală, semnificată prin expresia inacceptabilului atribuită de Saul Friedlander anumitor forme de figurare a evenimentului se articulează pe vigilenţa critică despre care am oferit cîteva exemple? E problema pe care şi-o punea Adorno atunci cînd se întreba : „*What does coming to terms with (Aufarbeitung) the past mean?*"[40] Putem fi ajutaţi într-o

[39] Într-unul din eseurile reunite de Saul Friedlander, C. R. Browning vorbeşte despre munca sa în arhiva unui batalion de rezervă al poliţiei germane dintr-un sat polonez : „German memory, judicial interrogation and historical reconstruction : writing perpetrator history from postwar testimony" (*ibid.*, pp. 22–36).

[40] Citat de Dominick La Capra, „Representing the Holocaust : reflections on the historians' debate" (*ibid.*, pp. 108–127).

oarecare măsură de recursul prudent la unele categorii psihanalitice precum traumă, repetiție, travaliul memoriei, înțeles ca *working through* și, mai presus de toate, categoria de transfer aplicată nu unor persoane, ci unor situații în care agenții istorici au fost „învestiți" în mod diferit. De aceea, am riscat s-o facem, atunci cînd am vorbit de uzurile și abuzurile de memorie și îndeosebi de dificultățile memoriei împiedicate[41]. Cu o situație comparabilă se confruntă și travaliul istoriei în fața evenimentelor la limită. Trebuie să pornim din nou aici de la diversitatea situațiilor martorilor convocați, așa cum am evocat-o mai sus : nu este vorba doar de puncte de vedere diferite, ci de învestiri eterogene. Este calea explorată de Dominick La Capra în contribuția sa la *Probing the Limits...* : foști naziști, tineri evrei sau germani etc., sînt implicați în situații transferențiale diferite. Se pune atunci problema de a ști dacă ar putea fi stabilit un criteriu de acceptabilitate în același mod în care o anumită tentativă de tratare istorică a evenimentelor traumatice în cel mai înalt grad poate însoți și facilita procesul lui *working through*[42]. În acest sens, criteriul e mai mult terapeutic decît epistemologic. Mînuirea sa e dificilă, întrucît istoricul se află la rîndul său într-o relație

[41] Cf. mai sus, pp. 90–93.

[42] *„How should one negociate transferential relations to the object of study?"*, întreabă La Capra (Friedlander [dir.], *op. cit.*, p. 110). El își aplică imediat criteriul la termenii uneia dintre cele mai aprinse dezbateri ale controversei istoricilor germani : problema este de a ști dacă Holocaustul (e termenul ales de autor care își justifică atent alegerea : *op. cit.*, p. 357, n. 4) ca fenomen istoric trebuie tratat ca fiind unic sau comparabil. Nu aceasta este problema care ne interesează aici ; dar e interesant să notăm modul în care La Capra își aplică criteriul pe care îl putem numi terapeutic. Există un sens, spune el, în care evenimentul trebuie luat ca unic, atît prin amploarea efectelor sale distrugătoare, cît și prin originea sa în comportamentul unui stat criminal ; există un sens în care el este comparabil, întrucît unicitatea e legată de diferență, iar diferența de comparație, iar a compara ține de a înțelege. Dar contează modul în care e mînuit argumentul unicității și al comparabilității : de fiecare dată problema constă în a ști dacă, de pildă, nivelînd situațiile, comparația contribuie la negație sau dacă, în sens invers, proclamarea vehementă a unicității incomparabile a evenimentului nu duce, pe calea sacralizării și a monumentalizării, la o fixare a traumatismului pe care ar trebui s-o asimilăm, împreună cu Freud, repetiției ce constituie, așa cum am văzut, rezistența majoră față de *working through* și conduce la împotmolirea în *acting out*. Putem spune același lucru despre alegerea scărilor evocată mai sus, după cum ne scufundăm în viața cotidiană a poporului german sau încercăm să pătrundem secretul deciziei la vîrf. Problema nu mai este atunci aceea a priorității unicității sau a comparabilității, a centralității opuse marginalității, ci a felului în care o anumită abordare contribuie la o bună negociere a „relațiilor transferențiale la obiectul de studiu". Or, impasurile lui *working through* sînt la fel de mari de o parte și de alta.

transferențială indirectă cu traumatismul, prin intermediul mărturiilor pe care le privilegiază. Istoricul are şi el o problemă de identificare în momentul cînd trebuie să-şi aleagă vizaviul. Această dedublare a raportului transferențial confirmă poziția hibridă a istoricului confruntat cu Holocaustul : el vorbeşte la persoana a treia în calitatea sa de savant profesionist şi la persoana întîi în calitatea sa de intelectual critic ; dar distincția între expert şi cel pe care Raymond Aron l-ar fi numit un spectator angajat nu poate fi stabilită o dată pentru totdeauna.

Dacă ne întoarcem acum în direcția sursei cererii de adevăr şi, deci, a traumatismului inițial, trebuie să spunem că această sursă nu se află în reprezentare, ci în experiența vie a lui „a face istorie", aşa cum este ea înfruntată în mod diferit de protagonişti. A existat, aşa cum am spus împreună cu Habermas, „un atentat asupra stratului celui mai profund de solidaritate cu cei ce au chip de oameni"[43]. În acest sens, evenimentul numit Auschwitz reprezintă un eveniment-limită. El este ca atare în memoria individuală şi colectivă înainte de a fi în discursul istoricului. Din acest focar se ridică atestarea-protest care pune istoricul-cetățean în situația de a fi responsabil de trecut.

Să continuăm oare a numi externă această limită impusă pretențiilor de autosuficiență ale formelor retorice ale reprezentării? Nu, dacă avem în vedere adevărata natură a raportului dintre istorie şi memorie care este acela al unei reluări critice, atît internă cît şi externă. Da, dacă avem în vedere originea acestei pretenții, legată mai puțin de utilizarea efectivă a formelor retorice decît de teoria literară — structuralistă sau alta — care proclamă închiderea în sine a configurațiilor narative şi retorice, precum şi excluderea referentului extralingvistic. Astfel, externă şi/sau internă, limita „evenimentului-limită" îşi prelungeşte efectele în inima reprezentării ale cărei limite proprii le face să apară, şi anume imposibilitatea adecvării formelor de figurare disponibile la cererea de adevăr ce se ridică din inima istoriei vii. Să tragem de aici concluzia că aceste forme se epuizează, în primul rînd formele moştenite de la tradiția naturalistă şi realistă a romanului şi a istoriei din secolul al XIX-lea? Fără îndoială. Dar această constatare nu trebuie să împiedice, trebuie, dimpotrivă, să stimuleze explorarea modurilor de expresie alternative, eventual legate de alte suporturi decît cartea oferită spre lectură : punere

[43] Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt, 1987, p. 163. Articolul poate fi citit în franceză în *Devant l'histoire*, sub titlul „Une manière de liquider les dommages. Les tendances apologétiques dans l'historiographie contemporaine allemande" (*op. cit.*, pp. 47-61).

în scenă teatrală, film, artă plastică. Nimic nu ne opreşte să încercăm la infinit să umplem distanţa între capacitatea reprezentativă a discursului şi solicitarea evenimentului, ferindu-ne să întreţinem, prin stilurile scriiturii numită de H. White *modernist*, o iluzie paralelă cu aceea pe care o denunţă referitor la tradiţia realistă.

Din aceste consideraţii rezultă că încercarea de a scrie istoria „soluţiei finale" nu constituie un demers disperat, dacă ţinem seama de originea limitelor de principiu care îl afectează. Este mai degrabă un prilej de a reaminti traseul pe care trebuie să-l parcurgă critica, urcînd de la reprezentare la explicaţie/comprehensiune şi de la aceasta la travaliul documentar, pînă la ultimele mărturii despre a căror culegere se ştie că e împărţită între vocea călăilor, cea a victimelor, cea a supravieţuitorilor, cea a spectatorilor implicaţi în mod diferit[44].

Ne vom întreba, pentru a încheia, prin ce anume sînt exemplare pentru o reflecţie generală asupra istoriografiei problemele puse de scrierea „evenimentului-limită" numit Auschwitz? Ele sînt exemplare în măsura în care sînt ele însele, ca atare, „probleme-limită". Am întîlnit pe parcurs mai multe ilustraţii ale acestei problematizări extreme : imposibilitatea de a neutraliza diferenţele de poziţie a martorilor în jocul scărilor ; imposibilitatea de a aduna într-o istorie înglobantă reconstrucţiile garantate de investiri afective eterogene ; dialectica de nedepăşit între unicitate şi incomparabilitate în chiar inima ideii de singularitate. Poate că orice singularitate — rînd pe rînd unică şi/sau incomparabilă — este, în această dublă calitate, purtătoare de exemplaritate.

[44] Nu s-a spus nimic aici despre influenţa benefică asupra memoriei colective a desfăşurării şi publicării unor mari procese criminale din a doua jumătate a secolului XX. Ea presupune calificarea penală a crimelor în masă, deci o joncţiune între judecata morală şi judecata legală. Posibilitatea unei astfel de calificări e înscrisă în evenimentul însuşi ca o crimă a unui terţ, adică a acelui stat care este dator să asigure siguranţa şi protecţia oricui trăieşte pe teritoriul său de jurisdicţie. Acest aspect al „istoricizării" evenimentelor traumatice nu priveşte numai figuraţia lor, ci şi calificarea lor legală. (Cf. Mark Osiel, *Mass Atrocity : Collective Memory and the Law*, New Brunswick (SUA), New Jersey (SUA), Transaction Publ., 1997). Vom reveni asupra celor de mai sus cu ocazia discuţiei privind raporturile dintre istoric şi judecător. Dar putem observa încă de pe acum că o astfel de calificare legală dezminte teza conform căreia evenimentul Auschwitz ar fi inexprimabil din toate punctele de vedere. Se poate şi trebuie vorbit despre el.

III. REPREZENTAREA ÎN ISTORIE ŞI PRESTIGIUL IMAGINII

Într-o primă aproximare, evocarea dimensiunii iconice a reprezentării în istorie n-ar trebui să producă mari răsturnări în analiza noastră. Ori, într-adevăr, nu e vorba decît de opoziţia între două genuri literare gata constituite, povestirea de ficţiune şi povestirea istorică, ori nu facem decît să accentuăm anumite trăsături ale narativităţii deja observate şi amplu comentate sub numele de efecte retorice solidare ale punerii în intrigă.

Am dori să arătăm că prin termenul de imagine revine în prim plan o aporie ce îşi are obîrşia în alcătuirea iconică a memoriei înseşi.

Să rămînem o clipă la nivelul a ceea ce am numit o primă aproximare. Perechea povestire istorică/povestire de ficţiune, aşa cum apare deja constituită la nivelul genurilor literare, reprezintă în mod clar o pereche antinomică. Altul e un roman, chiar realist, alta o carte de istorie. Ele se deosebesc prin natura pactului implicit între scriitor şi cititorul său. Deşi reformulat, acest pact structurează aşteptările diferite ale cititorilor şi promisiunile diferite ale autorului. Deschizînd un roman, cititorul se pregăteşte să intre într-un univers ireal, unde nu se pune problema de a şti unde şi cînd s-au petrecut lucrurile povestite ; în schimb, cititorul e dispus să realizeze ceea ce Coleridge numea *willful suspension of disbelief*, cu condiţia ca istoria povestită să fie interesantă : cititorul renunţă cu plăcere la neîncrederea sa şi acceptă să joace jocul lui „ca şi cum" — ca şi cum lucrurile povestite s-au întîmplat. Deschizînd o carte de istorie, cititorul se aşteaptă să intre, călăuzit de arhivar, într-o lume a evenimentelor petrecute cu adevărat. De altfel, trecînd pragul scrierii, el e neîncrezător, deschide un ochi critic şi pretinde, dacă nu un discurs adevărat, comparabil cu acela al unui tratat de fizică, măcar un discurs plauzibil, admisibil, probabil şi în orice caz cinstit şi veridic ; educat să vîneze falsurile, nu vrea să aibă de-a face cu un mincinos[45].

[45] Pe baza unei „relaţii de contrapunct" între ficţiune şi lumea istorică tratez, în *Temps et Récit* III, despre „încrucişarea istoriei şi a ficţiunii" (cap. 5), după ce am analizat separat, pe de o parte „ficţiunea şi variaţiunile imaginative asupra timpului" (cap. 2) şi, pe de alta, „realitatea trecutului istoric" (cap. 3). Ideea *a priori* a cărţii era de a scruta direct raportul dintre povestire şi timp, lăsînd la o parte memoria ; „neutralizarea timpului istoric" îmi servea drept temă introductivă la

Atîta timp cît rămînem în planul genurilor literare constituite, nu se admite nici o confuzie, cel puțin de principiu, între cele două feluri de povestiri. Irealitatea și realitatea sînt considerate drept modalități referențiale eterogene ; intenționalitatea istorică implică ambiția istoricului de a face din construcțiile sale niște reconstrucții mai mult sau mai puțin apropiate de ceea ce a fost într-o zi „real", indiferent de dificultățile pe care ceea ce numim reprezentanță pretinde a le fi rezolvat și cărora le vom consacra ultimele pagini ale acestui capitol. În pofida distincției de principiu între trecutul „real" și ficțiunea „ireală", se impune totuși o tratare dialectică a acestei dihotomii elementare, ca urmare a încrucișării efectelor produse de ficțiune și de povestirile adevărate la nivelul a ceea ce se poate numi „lumea textului", cheie de boltă a unei teorii a lecturii[46].

---

marele joc al variațiilor imaginative produse de ficțiune pe locul falici între timpul trăit și timpul lumii ; eliberarea povestirii de ficțiune de constrîngerile timpului calendaristic era considerată un fapt de cultură documentat de istoria literară începînd cu epopeea și tragedia greacă, pînă la romanul modern și contemporan. Cuvîntul „pact" era pronunțat o dată (*Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, p. 168) cu referire la lucrarea lui Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.

[46] Lumea textului : „această lume unde am putea să locuim și să ne desfășurăm propriile potențialități" (*Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, p. 149). Această temă este introdusă în *Temps et Récit I* sub numele de triplă *mimēsis*, refigurare care constituie al treilea stadiu în mișcarea figurii, după configurare și, mai în amonte, prefigurarea timpului (*Temps et Récit*, t. I, *op cit.*, *Mimēsis III*, pp. 109–129). Teoria efectelor încrucișate ale povestirii de ficțiune și ale povestirii istorice constituie piesa principală a dispozitivelor de refigurare a timpului în *Temps et Récit III*, cap. 5. Atîta timp cît considerăm dobîndită diferența între genurile literare gata constituite, singura întrebare permisă se referă la „încrucișarea istoriei și a ficțiunii" în planul refigurării efective a timpului trecut, fără mijlocirea memoriei. Această încrucișare constă în aceea că „istoria și ficțiunea nu-și concretizează intenționalitatea decît împrumutînd ceva una de la intenționalitatea celeilalte" (*op. cit.*, p. 265). Pe de o parte, putem vorbi de istorizarea ficțiunii în măsura în care suspendarea îndatoritoare a suspiciunii se bazează pe neutralizarea trăsăturilor „realiste" aparținînd nu numai celor mai elaborate povestiri istorice, dar și celor mai spontane povestiri de viață, precum și tuturor acelor povestiri ce țin de ceea ce putem numi povestiri de conversație. Așa cum am repetat împreună cu Hannah Arendt, povestirea spune acel „cine" al acțiunii ; ca model de efectivitate, acțiunea atrage după sine povestirea în sfera sa proprie ; în acest sens, a povesti indiferent ce înseamnă a-l povesti ca și cum s-ar fi petrecut. „Ca și cum s-a întîmplat efectiv" face parte din sensul pe care îl dăm oricărei povestiri ; la acest nivel, sensul imanent este inseparabil de o referință externă, afirmată, negată sau suspendată ; o astfel de aderență a referinței *ad extra* chiar și în ficțiune pare determinată de caracterul pozițional al aserțiunii trecutului în limbajul comun : ceva care a fost e afirmat sau negat ; rezultă că povestirea de ficțiune

Ceea ce am numit cu altă ocazie „ficționalizarea discursului istoric" poate fi reformulat ca încrucișare a lizibilității și a vizibilității, în cadrul reprezentării istorice. Sîntem astfel tentați să căutăm cheia acestui nou gen de imaginar în zona efectelor retorice evocate mai sus. Nu se numesc oare figuri acei tropi care nu numai că ornează, dar și articulează discursul istoric cu faza sa literară? Sugestia e bună, însă ea ne duce mai departe decît am prevăzut. Într-adevăr, ceea ce trebuie să desfacem, ca atunci cînd examinăm dosul unei tapiserii, este legătura țesută între lizibilitate și vizibilitate la nivelul textului literar. De fapt, povestirea dă de înțeles și de văzut. Disocierea celor două efecte ce se întrepătrund este mai ușoară atunci cînd se produce decuplarea între a zugrăvi și a continua, între staza descriptivă și progresia specific narativă, ea însăși grăbită de ceea ce *Poetica* lui Aristotel numește peripeție, fiind vorba îndeobște de lovitura de teatru și de efectele violente. Istoricul cunoaște bine această alternanță[47] ; el zugrăvește adesea situația în care se implantează începutul povestirii sale printr-o asamblare de tablouri ; și își poate termina povestirea în același mod, cu excepția cazului cînd alege să lase lucrurile în suspensie, cum face Thomas Mann atunci cînd își pierde deliberat din vedere eroul la sfîrșitul romanului *Muntele vrăjit* : istoricul nu este străin de aceste strategii de închidere a povestirii care dobîndesc sens în ochii cititorului luminat numai datorită unui joc

păstrează această trăsătură pozițională la modul lui „cvasi-". Cvasi-evenimentele și cvasi-personajele intrigilor fictive sînt cvasi-trecute. Mai mult, datorită acestei simulări a existenței, ficțiunea poate explora aspectele temporalității trăite neatinse de povestirea realistă. Forța variațiunilor imaginative asupra timpului explorate în *Temps et Récit* II provine din explorarea, descoperirea, dezvăluirea structurilor profunde ale experienței temporale ; de unde rezultă caracterul de verosimilitate atribuit de Aristotel fabulelor epice și tragice. Și tocmai datorită acestei relații de verosimilitate povestirea de ficțiune este abilitată să detecteze, la modul variațiunilor imaginative, potențialitățile neefectuate ale trecutului istoric. De cealaltă parte se produce un efect de „ficționalizare a istoriei" ce poate fi atribuit interferenței imaginarului : construirea aparatelor de măsurat timpul (de la *gnōmōn* la calendar și orologiu) și a tuturor instrumentelor de datare a timpului istoric — un produs al imaginației științifice ; cît despre acele urme reprezentate de documentele arhivelor, ele nu devin lizibile decît prin ipotezele interpretative generate de ceea ce Collingwood numea imaginația istorică. Ne-am lovit atunci de un fenomen prezent și în analiza de față și care merge dincolo de mediațiile imaginare enumerate mai sus : e vorba de puterea de a „zugrăvi", legată de funcția specific reprezentativă a imaginației istorice.

[47] R. Koselleck, „Représentation, événement, structure", în *Le Futur passé, op. cit.*, p. 133. Printre problemele reprezentării (*Darstellung*) autorul face distincția între a povesti (*erzählen*) și a descrie (*beschreiben*),structura aflîndu-se de partea descrierii iar evenimentul de partea povestirii. Cf. mai sus, pp. 272–276.

expert de frustrare cu obişnuitele sale aşteptări. Dar vizibilitatea triumfă clar în portretul personajelor povestirii, fie că e vorba de povestiri de viaţă, povestiri de ficţiune sau povestiri istorice. Or, aceasta este una din tezele constante ale cărţii de faţă : personajele povestirii sînt puse în intrigă în acelaşi timp cu evenimentele care, luate împreună, constituie istoria povestită. Cu portretul, distinct de firul tramei povestirii, cuplul lizibilului şi al vizibilului se dedublează în mod vădit.

Or, acest cuplu generează nişte schimburi remarcabile ce constituie sursele unor efecte de sens comparabile cu acelea care se produc între povestirea de ficţiune şi povestirea istorică. Se poate spune despre amatorul de artă că citeşte o pictură[48] şi despre narator că zugrăveşte o scenă dintr-o bătălie. Cum sînt posibile astfel de schimburi? Oare numai atunci cînd povestirea descrie un spaţiu, un peisaj, nişte locuri sau cînd se opreşte asupra unui chip, unei atitudini, unei ţinute prin care personajul se oferă vederii? Pe scurt, să nu existe lizibilitate decît într-o relaţie polară cu vizibilitatea — distincţie pe care suprapunerea extremelor ar lăsa-o intactă? Sau trebuie să mergem pînă la a spune că în toate situaţiile povestirea pune sub ochi, dă de văzut? Aristotel sugerează deja acest lucru în observaţiile sale asupra metaforei din *Retorica* III. Cercetînd „virtuţile lui *lexis*" (locuţiune, alocuţiune), filosoful spune că această virtute constă în „a pune sub ochi" (III, 10, 1410b 33). Capacitatea figurii de a pune sub ochi trebuie asociată cu o putere fundamentală care defineşte proiectul retoric considerat în toată amploarea sa, şi anume „facultatea de a descoperi speculativ ceea ce, în fiecare caz, pare a fi apt de a convinge" (1356b 25–26 şi 1356a 19–20). *Pithanon*, „persuasivul ca atare", iată tema recurentă a retoricii. Desigur, persuasiunea nu înseamnă seducţie : iar întreaga ambiţie a lui Aristotel va fi fost aceea de a fixa retorica la jumătatea pantei între logică şi sofistică, pe baza legăturii între persuasiv şi verosimil în sensul de probabil (*to eikos*). Această definiţie a retoricii ca *tekhnē* a discursului capabil să convingă se află la originea tuturor prestigiilor pe care imaginarul le poate grefa pe vizibilitatea figurilor limbajului[49].

[48] Louis Marin, *Opacité de la peinture. Essais sur la représentation du Quattrocento*, Paris, Usher, 1989, pp. 251–266.

[49] Aristotel însuşi stabileşte o legătură mai secretă între puterea metaforei de a pune sub ochi şi proiectul de a convinge al retoricii, şi anume puterea metaforei „de a semnifica lucrurile în act" (III, 11, 1411b 24–25). Or, cînd este discursul cel mai apt de a semnifica lucrurile în act? Răspunsul poate fi citit în *Poetica*, ştiinţă a producerii discursurilor : atunci cînd *mythos*, fabula, intriga, reuşeşte să producă o *mimēsis*, o imitaţie, o reprezentare „a oamenilor în acţiune şi în act" (*Poetica*, 1648a 24). Se aruncă astfel o punte între vizibilitatea discursului şi

Călăuziți de perplexitatea marilor gînditori antici, reînnodăm firul întrerupt al reflecțiilor noastre asupra dialecticii absenței și prezenței începută în cadrul unei istorii a reprezentărilor sociale. Am admis atunci că funcționarea acestei dialectici în practica reprezentativă a agenților sociali nu este cu adevărat clarificată decît atunci cînd e reluată și explicitată de însuși discursul istoricului care își reprezintă reprezentarea actorilor sociali. Reprezentarea–operație, la nivelul căreia ne vom situa de acum înainte, nu va constitui doar o completare a reprezentării–obiect a istoriei, ci un surplus, în măsura în care reprezentarea–operație poate fi considerată faza reflexivă a reprezentării–obiect.

Propun să luăm drept ghid lucrările consacrate de Louis Marin prestigiului imaginii, întreținut în mod lucid, după părerea sa, de către unii dintre scriitorii secolului al XVII-lea întru gloria puterii monarhice și a figurii ce o întruchipează, regele. Pe parcursul analizei cărții sale *Le portrait du roi*[50], voi păstra în rezervă întrebarea dacă cetățenii unei democrații care se consideră străină oricărui elogiu al regelui mai sînt interesați de raporturile dintre justificarea puterii și prestigiul imaginii, dincolo de ceea ce a devenit pentru ei un caz oarecum exotic.

Louis Marin pune din capul locului accentul pe forța, pe puterea imaginii substituite unui lucru prezent în altă parte. Astfel, dimensiunea tranzitivă a imaginii e subliniată în ceea ce putem numi o „teorie a efectelor", cu ecouri puternice la Pascal. „Efectul–putere al reprezentării este reprezentarea însăși" (*Le Portrait du roi*, p. 11). Acest efect–putere își găsește cîmpul privilegiat de exercitare în sfera politică, întrucît aici puterea e animată de dorința de absolut. Amprenta absolutului asupra puterii tulbură oarecum imaginarul, atrăgîndu-l pe calea fantasticului : în absența infinitului efectiv și înlocuindu-l, „absolutul imaginar al monarhului". Regele nu este cu adevărat rege, adică monarh, decît în imaginile care îi conferă o prezență considerată reală. Louis Marin lansează aici o ipoteză seducătoare conform căreia „imaginarul și simbolicul politic al monarhului absolut" ar fi regăsit „motivul euharistic" al cărui rol central fusese evidențiat în lucrarea anterioară a autorului asupra *Logicii de la Port–Royal*. Enunțul „aceasta este trupul meu" n-ar guverna numai întreaga semiotică a propoziției atributive în

energia lucrurilor umane, între metafora vie și existența vie. — Expresia „a pune sub ochi" va avea un succes considerabil, de la retorica lui Fontanier pînă la semiotica lui Pierce, cf. *Metafora vie*, cap. 5, § 2, „Momentul iconic al metaforei" și § 6, „Icon și imagine".

[50] Louis Marin, *Le Portrait du roi, op. cit.*

plan logic, ci şi discursul puterii în plan politic[51].

Fraza „Statul sînt eu" ar fi dubletul politic al frazei de consacrare a jertfei[52]. Putem şti că această „transpunere" politică e o „amăgire" pe linia „fantasticului" evocat de Platon în *Sofistul* numai bazîndu-ne pe un discurs exterior, ironic şi critic, pe care Louis Marin îl vede formulat în *Cugetări*, unde Pascal demontează fără milă jocul ascuns al schimburilor între discursul forţei şi discursul dreptăţii. Sînt astfel constituite şi practicate trei niveluri ale discursului : nivelul implicit al reprezentării care acţionează în inima practicii sociale, nivelul explicit al reprezentării articulate de elogiul puterii, nivelul ce dă naştere puterii ca reprezentare şi reprezentării ca putere. Să aibă oare cel de al treilea discurs, care conferă o dimensiune antropologică jocului reprezentării şi al puterii, virtutea de a pune în mişcare o altă cercetare al cărei obiect ar fi un joc comparabil, defăşurat dincolo de căderea monarhiei, în noile proiecţii ale puterii regale? E întrebarea pe care o păstrăm în rezervă.

E demn de remarcat faptul că, atunci cînd este explicitat în planul reprezentării istorice, discursul puterii asumă simultan cele două forme, aceea a povestirii care evocă absenţa şi aceea a iconului, purtător al prezenţei reale, indiferent de rezonanţele politice ale teologiei transsubstanţierii şi ale caracterului de deturnare potenţial blasfematorie a operaţiei. Însă, luate împreună, absenţa şi prezenţa produc reprezentarea ca putere „în fantasma unui corp regal, a unui corp al prinţului numit monarh absolut". „Deci, pe de o parte, un icon care este prezenţa vie şi reală a monarhului, pe de alta, o povestire care este mormîntul său pe vecie"[53]. Louis Marin propune două ilustrări ale acestei duble funcţio-

---

[51] În exegeza sa asupra discursului puterii, Louis Marin se sprijină pe marea carte a lui Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, Princeton University Press, 1937 ; trad. fr. *Les Deux Corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989), care expune funcţia de model politic şi juridic jucată de teologia catolică a lui *corpus mysticum* în elaborarea teoriei regalităţii, a coroanei şi a demnităţii regale. Dacă moare numai corpul fizic al regelui, în timp ce corpul mistic dăinuie, aceasta se întîmplă deoarece, sub egida teologiei tainei, instituţia monarhică se întemeiază pe „repetarea unui mister sacru al numelui şi al secretului" (*Le Portrait du roi, op. cit.*, p. 14).

[52] Louis Marin vorbeşte aici de „parodia Euharistiei" : „frontiera de netrecut" între „simbolurile euharistice ale lui Iisus Hristos" şi „semnele politice ale monarhului" (*Le Portrait du roi, op. cit.*, p.18) a fost trecută de dorinţa absolută a puterii, graţie „reprezentării fantastice a monarhului absolut în portretul său".

[53] Logicienii de la Port-Royal oferă un instrument analitic pentru a distinge povestirea de icon, examinînd în *L'Art de penser* (II, IV) enunţul „Portretul lui Cezar e Cezar" şi exemplificînd prin hărţi şi portrete definiţia semnului ca reprezentare

nări a reprezentării puterii. Mai întîi, în cazul comentariului la „Proiectul istoriei lui Ludovic al XIV-lea" prezentat lui Colbert de istoricul de curte Pellisson–Fontanier[54], lizibilitatea povestirii generează vizibilitatea într-o cvasi–„portretură"*. Apoi, prin tratarea ca „ostie regală" a „medaliei istorice" bătute cu efigia lui Ludovic al XIV-lea[55] vizibilitatea portretului generează lizibilitatea unui cvasi–recitativ al gloriei.

„Proiectul istoriei lui Ludovic al XIV-lea" este într-adevăr un text destul de extraordinar, prin faptul că dezvăluie cititorilor săi stratagemele istoriei ce urmează a fi scrisă, cu scopul, abia disimulat, de a-l face pe destinatarul ultim al scrierii, adică regele, să cadă la rîndul său în capcana, care nu e alta decît acordarea unei subvenţii regale. Astfel dezvăluită, stratagema scrierii istoriei se reduce la utilizarea vicleană a prestigiului imaginii puse în slujba laudei. Retorica folosită aici nu este aceea a figurilor, ci retorica de origine aristotelică a celor trei genuri ale discursului public : genul judiciar care reglementează pledoariile, genul deliberativ care domneşte asupra deciziilor politice, genul epidictic (numit în altă parte demonstrativ) ilustrat de elogii şi blamuri, oraţia funebră constituind expresia sa cea mai elocventă. Această clasificare, întemeiată mai puţin pe diferenţa dintre procedeele de stil cît pe distincţia între destinatarii discursului, reia cu vigoare exploatarea sistematică a discursului elogios care, pe vremea monarhiei absolute, ocupă locul lăsat liber de genul declarativ, sacrificat în favoarea secretului din cabinetul regelui. Or, spre ce se îndreaptă lauda în planul puterii politice? Spre măreţie şi spre strălucirea acestei măreţii, care este gloria. Prestigiile imaginii invocate de „Proiectul istoriei lui Ludovic al XIV-lea" sînt puse tocmai în slujba măreţiei şi a gloriei. Viclenia istoricului care îşi oferă serviciile constă mai întîi în a anticipa modul de a se gîndi pe sine al unei puteri ce se vrea absolută : „Care este fantasmatica în care şi prin intermediul căreia se raţionalizează politica acestei dorinţe? Care este imaginarul absolutismului şi în ce constă rolul şi funcţia istoriografiei în constituirea acestei fantasmatici şi în construirea acestui imaginar?" (*op. cit.*, p. 59). Argumentul capcanei, dacă pot spune aşa, este pe de-a-ntregul cuprins în spusele linguşitoare : „Trebuie să-l lăudăm pe rege pretutindeni, dar nu prin vorbe de laudă, ci povestind tot ce a

---

ce fundamentează dreptul de a da semnului numele de lucru semnificat (I, IV) (*Le Portrait du roi, op. cit.*, p. 16).

[54] „Le récit du roi ou comment écrire l'histoire", *ibid.*, pp. 49–107.

* E vorba de un neologism evident format după modelul scriere – scriitură, de unde : portret – portretură [*nota trad.*].

[55] „L'hostie royale : la médaille historique", *ibid.*, pp. 147–168.

făcut, spus şi gîndit el...". Şmecheria îşi atinge scopul dacă cel ce laudă reuşeşte „să smulgă [epitetele şi laudele pe care le merită regele] din gura cititorului, prin simpla prezentare a lucrurilor". Nu scriitorul trebuie să rostească măreţia şi gloria : cel ce trebuie s-o facă este cititorul, călăuzit cu abilitate de povestire. Printre resursele narative folosite pentru a obţine efectul de laudă se numără zugrăvirea cîmpului de forţe, abrevierea în nararea întîmplărilor, acea *brevitas* îndrăgită de Tacit şi avînd funcţia de litotă, zugrăvirea actorilor şi a scenelor, precum şi toate simulacrele de prezenţă capabile să suscite plăcerea lecturii. Un loc aparte îi revine hipotipozei narative, „descriere animată şi frapantă" (*Robert*) care, mai mult decît orice alt procedeu retoric, aşază sub ochi[56], ridicînd astfel personajul, evenimentul, scena la rangul de exemple instructive : „[Istoria] pune într-o lumină şi mai favorabilă orice lucru măreţ pe care îl întîlneşte, printr-un stil mai nobil, mai ordonat, spunînd multe în spaţiu puţin şi fără vorbe inutile". Sînt cuvintele lui Pascal din „Raţiunea efectelor" (*Cugetări*, V, citat în *Le portrait du roi*, p. 100). Preocuparea de a arăta prin povestire este şi mai puternic marcată în *Elogiul istoric al Regelui pentru cuceririle sale din anul 1672 pînă în 1678* de Racine şi Boileau. Louis Marin citează următoarele fraze elocvente : „Cîteva persoane zeloase mai ales cu privire la gloria prinţului, au dorit să aibă în cabinetul lor un rezumat în tablouri al celor mai mari acţiuni ale sale, ceea ce a prilejuit scrierea acestei mici lucrări ce conţine atîtea minuni într-un spaţiu atît de redus, pentru a le avea în fiece clipă în faţa ochilor, ceea ce constituie ocupaţia cea mai de preţ a gîndirii lor" (*op. cit.*, p. 148). Măreţia monarhului sare în ochi de îndată ce strategia povestirii reuşeşte să-l facă să apară ca arhi–autorul acţiunii eroice.

Iată, pe scurt, viclenia istoricului, demnă de *mētis* a grecilor descrisă de Jean–Pierre Vernant : ea constă în disimularea proiectului panegiricului care, asemenea refulatului, trebuie să iasă la lumină prin gura cititorului. Putem vorbi atunci de „simulare în istorie" (*op. cit.*, p. 191), pentru a desemna puterea de reprezentare „de care are nevoie absolutul pentru a se constitui în mod absolut" (*op. cit.*, p. 91), putere ce ţinteşte smulgerea panegiricului din momentul lecturii. Faptul uimitor este că autorul proiectului istoric a îndrăznit să-i demonteze capcana, enunţînd-o — spre marea bucurie a istoriografului contemporan. Problema noastră va fi de a şti dacă istoriografia a putut elimina din reprezentare orice

[56] Expresia „a pune sub ochi" provenită direct din *Retorica* lui Aristotel este aplicată de Fontanier hipotipozei care, notează L. Marin, anulează stilul naraţiunii prin ficţiunea unei prezenţe „sub ochi" (*ibid.*, p. 148).

urmă a demersului laudativ, o dată cu sfîrşitul monarhiei Vechiului Regim şi transferarea suveranităţii şi a atributelor sale asupra poporului. Aceasta înseamnă a ne întreba în acelaşi timp dacă nişte categorii cum sînt aceea de măreţie şi cea conexă de glorie pot dispărea fără urmă din orizontul istoriei puterii. Să rămînă oare numai în seama „modului absolutist de a scrie istoria absolută a absolutismului" (*op. cit.*, p. 107) sarcina de a extrage din lizibilitatea povestirii vizibilitatea unei descrieri narative care ar reuşi „să zugrăvească mai degrabă decît să povestească, să ofere imaginaţiei posibilitatea de a vedea tot ce e pus pe hîrtie", conform dorinţei exprimate în finalul lucrării sale de autorul „Proiectului istoriei lui Ludovic al XIV-lea"? A pus oare capăt democraţia modernă elogiului regelui şi fantasmaticii aflate în slujba acestui elogiu[57]?

În portretul regelui ca medalie, raportul dintre lizibilitate şi vizibilitate este răsturnat. Sau mai degrabă schimbul între lizibilitate şi vizibilitate provine din polul invers. Louis Marin poate spune, la începutul studiului său despre „Ostia regală : medalia istorică" : „A nara istoria regelui într-o povestire înseamnă a o face să fie văzută. A arăta istoria regelui în iconul său înseamnă a o povesti" (*op. cit.*, p. 147). Se creează un chiasm care face ca tabloul să povestească iar povestirea să arate, fiecare mod de reprezentare găsindu-şi efectul cel mai specific în domeniul celuilalt. Astfel încît spunem că citim un tablou pictat. Medalia este procedeul cel mai remarcabil al reprezentării iconice în stare să simuleze vizibilitatea şi, pe deasupra, lizibilitatea, întrucît vederea sa dă cel mai mult de povestit. Spre deosebire de miniatura care ilustrează un text sau chiar de tapiseria care nu reprezintă cel mai adesea decît o clipă de istorie, medalia este un portret care, asemenea hipotipozei, oferă un rezumat în formă de tablou. Dînd portretul regelui spre a fi văzut într-o inscripţie specifică, o gravură de metal, medalia zugrăveşte, graţie aurului şi strălucirii sale, strălucirea gloriei. În afară de aceasta,

[57] Cu excepţia lui Pascal, despre care vom vorbi mai departe, Marele Secol nu pare a fi împins autocritica dincolo de fragilele distincţii între elogiu şi linguşire : se deosebeşte oare elogiul de linguşire numai prin moderaţie, reţinere, pretericţie („lăudaţi-l pe rege pretutindeni, dar nu prin vorbe de laudă"), ţinînd cont de autorizaţia acordată de instituţia eclezіastică sau poetică? Trebuie să fie linguşitorul şi un parazit pe deasupra, aşa cum sugerează fabula lui La Fontaine *Corbul şi Vulpea*? Ar trebui recitit aici celebrul text despre linguşire din *Fenomenologia spiritului* de Hegel [cf. trad. rom. cit., pp. 295–298, *nota trad.*], aşa cum recomandă L. Marin, „Les tactiques du renard"(*Le Portrait du roi, op. cit.*, pp. 117–129) ; voi adăuga bucuros aici paginile consacrate curteanului de Norbert Elias în *La Société de cour.*

medalia, ca şi moneda, poate fi arătată, atinsă, schimbată. Dar, mai ales, datorită durităţii şi duratei metalului, ea fundamentează o permanenţă a memoriei, transformînd strălucirea trecătoare a întîmplării în glorie veşnică. Continuitatea cu povestirea e asigurată prin deviza înscrisă pe reversul figurii regelui marcate în efigia sa şi în numele său ; ea asigură exemplaritatea potenţial universală a virtuţilor gravate în aur. În centru străluceşte numele. Lauda merge înspre nume prin fapte eroice şi virtuţi. Astfel, la vremea ei, medalia istorică a putut fi numită monument, la fel ca monumentele mortuare care îi avertizează şi îi admonestează pe toţi cei ce au fost absenţi de la locul şi în timpul evenimentului rememorat. Medalia istorică a regelui a fost prin excelenţă „semnul monumental al puterii politice absolute în infinitatea reprezentării sale" (*op. cit.*, p. 150).

Să fi apus oare vremea medaliei, cel puţin în Occident, o dată cu căderea monarhiei absolute? Să fi dispărut ea în acelaşi timp cu elogiul adus regelui de către povestire? Da, fără îndoială, dacă punem accentul pe conexiunea teologică ce ne autorizează să numim medalia „ostie regală", „ostie sacramentală a puterii de stat" (*op. cit.*, p. 164). Nu, eventual, dacă acordăm tematicii măreţiei permanenţa oarecum transistorică ce i-ar permite să supravieţuiască gloriei defuncte a monarhului absolut. Un pic de strălucire, un pic de glorie nu vor continua oare să aureoleze figura contemporană a prinţului, chiar atunci cînd portretul său se reduce la dimensiunea unui timbru? Şi apoi, mai există încă medalii...

Am afirmat că reprezentarea narativă şi iconografică efectuată de istorie aduce la lumină reprezentarea practicată de actorii sociali. Dar cine aduce la lumină strategiile reprezentării, atunci cînd acestea sînt considerate a fi plămădite de un imaginar fantasmatic şi denunţate ca simulacre? Cine vorbeşte aici?

Răspunsul dat de Louis Marin în *Le Portrait du roi* e surprinzător. Pînă şi în *Cugetările* lui Pascal unde se fac referiri la forţă şi la dreptate, cititorul asistă la demontarea prestigiului imaginaţiei. Astfel încît autorul *Cugetărilor* nu-şi mai exercită luciditatea în planul operaţiei istoriografice, ci în acela al unei antropologii filosofice ale cărei propoziţii fac abstracţie de orice localizare în spaţiul geografic şi în timpul istoric, chiar dacă un discurs de un rang superior, şi anume acela al istoriei ideilor, ar putea considera un anumit gînd sau un altul ca fiind datat şi situat. Dar nu aşa trebuie citite *Cugetările* : pactul cu cititorul este aici pactul dintre veridicitate şi disimulare[58]. Atunci cînd tratează despre

[58] Acest raport critic de gradul doi între simpla redare a procedeelor elogiului şi critica pascaliană a imaginaţiei e prezentat în introducerea la *Le Portrait du roi* ca dezvăluire

raporturile dintre forță și dreptate, celebrele *Cugetări* dezvăluie „efectele" imaginarului, rezumate de expresia încă neevocată „a face să se creadă". Acest „efect" este un efect de sens în măsura în care e un efect de forță. Louis Marin articulează două propoziții :

1.„Discursul este modul de existență al unui imaginar al forței, imaginar al cărui nume e putere".

2.„Puterea este imaginarul forței, atunci cînd ea se enunță ca discurs al dreptății" (*op. cit.*, p. 23).

Deci, pe de o parte, forța devine putere enunțînd discursul dreptății, pe de alta, discursul dreptății devine putere ținînd locul efectelor forței. Totul se joacă în raportul circular dintre *a ține loc de* și *a fi considerat drept*... Acesta e cercul lui *a face să se creadă*. Imaginarul nu desemnează aici doar vizibilitatea iconului care așază sub ochi evenimentele și personajele povestirii, ci o putere discursivă.

Nu se pune problema să ne angajăm acum într-o exegeză a fragmentelor care sugerează așezarea în serie a celor trei cuvinte principale, „forță", „dreptate", „imaginație", ca și cum doar un singur parcurs ar fi autorizat : ele sînt comentate cînd separat, cînd în perechi, niciodată toate trei împreună. În minunatele pagini care constituie „uvertura" lucrării sub titlul „Regele sau forța justificată. Comentarii pascaliene", Louis Marin propune o interpretare foarte plauzibilă. Regruparea și așezarea în serie a unor declarații prelevate din *Fragmente* sînt determinate în mod fățiș de grija de a nimici stratagemele imaginarului puterii. „Trebuie să ai un gînd ascuns și să judeci totul după el, vorbind totuși cu poporul" (Lafuma, fragmentul 91 ; trad. rom. cit., p. 80). Doar perechea forță/dreptate apare în text, astfel încît putem considera drept un sediment celebra aserțiune : „Neputîndu-se face ca supunerea față de ceea ce este drept să aibă putere, s-a făcut ca supunerea față de forță să fie îndreptățită ; neputîndu-se întări dreptatea, a fost îndreptățită forța, pentru ca dreptatea și puterea să se afle laolaltă și astfel să fie pace, bunul cel mai de preț" (fragmentul 81 ; trad. rom. cit., p. 69). Justificarea forței poate fi considerată propoziția unde se articulează rînd pe rînd desemnarea a ceea ce e demn de urmat și a forțelor cărora trebuie să ne supunem, precum și răsturnarea simetriilor aparente ale forței și dreptății :

a unui „contra-model" (*op. cit.*, p. 8) din perspectiva teoriei limbajului de la Port-Royal, cărcia autorul îi consacrase o lucrare anterioară cu titlul *La Critique du discours. Études sur la „Logique de Port-Royal" et „Les Pensées" de Pascal, op. cit.* De fapt, utilizarea politică a modelului teologic al Euharistiei, în care Louis Marin vede convergența semioticii propoziției și a teologiei tainei, a fost caracterizată drept deturnare.

„Dreptatea fără putere este contestată fiindcă există întotdeauna răuvoitori ; puterea fără dreptate este învinuită". E lăsată în suspensie problema modului în care ar putea fi împăcate : „Aşadar, puterea şi dreptatea trebuie aşezate laolaltă". Pentru demersul nostru contează doar discursul de autojustificare a forţei. Tocmai în acest punct critic poate fi inserat nu mai puţin celebrul fragment despre imaginaţie[59]. Rămîne discutabil dacă, vorbind despre „partea aceea înşelătoare din om care-l deprinde cu iluzia şi ipocrizia", despre acea „putere mai presus de toate duşmană minţii" (fragmentul 81, trad. rom. cit., pp. 29–30), Pascal are în vedere în mod explicit efectele puterii politice ; discursul filosofiei antropologice se află sub egida unor concepte de mai mică importanţă, cum ar fi mizeria şi vanitatea. Cu toate acestea, luate împreună, fragmentele 44, 87, 828 autorizează, printre multe alte lecturi posibile, tratarea imaginarului ca operator al procesului de justificare a forţei : într-adevăr, imaginaţia însăşi este o putere — „mai presus de toate" ; „ea te face să crezi, să te îndoieşti, să negi raţiunea" ; ea „împarte reputaţiile", „acordă respectul şi consideraţia persoanelor, operelor, legilor, celor mari" (trad. rom. cit., p. 30). Alte efecte : „dragostea sau ura schimbă faţa dreptăţii" (trad. rom. cit., p. 31) ; şi : „Închipuirea dispune de orice ; ea creează frumuseţea, dreptatea şi fericirea, adică totul pe lume" (trad. rom. cit., p. 33). Ce altă putere în afara imaginaţiei ar putea conferi prestigiu judecătorilor, medicilor, predicatorilor? După părerea mea, cel mai elocvent dintre toate *Fragmentele* se află printre hîrtiile neclasate ale Seriei XXXI, care confruntă într-o formă prescurtată şi pătrunzătoare „legăturile necesare" şi „legăturile din închipuire" : „Legăturile care îi unesc prin respect pe unii de alţii, în general, sînt legături necesare, deoarece este necesar să existe diferite trepte, toţi oamenii vrînd să stăpînească, dar nu toţi putînd, ci numai unii. [...] Or, aici începe închipuirea să-şi joace rolul. Pînă acum puterea pur şi simplu era cea care impunea ; acum este puterea bazată pe închipuire, a unui anumit partid : în Franţa, al nobililor, în Elveţia, al orăşenilor etc. Aşadar aceste legături care fixează respectul de cutare sau cutare în parte sînt legături din închipuire" (fragmentul 828 ; trad. rom. cit., pp. 70–71). În

[59] Cercetînd cuvintele iconice din fragmentul 185 : „Cu cît ai mai multă putere, cu atît eşti mai tare. A fi curajos înseamnă a-ţi arăta forţa", Louis Marin introduce noţiunea de „plusvaloare", mai exact de plusvaloare semnificantă pe care am utilizat-o şi eu în *L'Idéologie et l'Utopie* într-un context apropiat, şi anume teoria dominaţiei a lui Max Weber şi tipologia sa a credinţelor legitimante. Apropiasem cele spuse atunci de credinţa înţeleasă ca un „surplus" propriu ideii de plusvaloare în ordinea simbolică.

acest punct, discursul pascalian este într-adevăr discursul ce acuză forța lipsită de dreptate ; el atinge „tirania" în puterea celor mari ; dar dacă atinge zădărnicia puterii, e pentru că țintește mai departe decît politicul[60].

Pînă unde e abilitată epistemologia critică a operației istoriografice să înainteze pe această pistă unde o atrag „comentariile pascaliene" ale lui Louis Marin? Nu prea departe de zona sa de competență, chiar dacă o extindem pe aceasta la ordinea reprezentărilor legate de practica socială. Dar totuși destul de departe, dacă trebuie să găsim în dimensiunea suprapolitică a discursului antropologic o rațiune, o încurajare, un sprijin atunci cînd ne întrebăm dacă alte figuri ale puterii decît cea a regelui absolut pot fi măcar potențial clasificate grație lărgirii problematicii reprezentării puterii pe care o face posibilă antropologia pascaliană.

Pe parcursul reflecției noastre, am așezat mai multe pietre de încercare pe drumul care, fără a părăsi reprezentările puterii, conduce spre ținuturile unor configurații politice postabsolutiste unde par a se exercita alte prestigii ale imaginii, dacă nu cumva e vorba de aceleași sub alte înfățișări.

Există un cuvînt care poate fixa semnul întrebării : cuvîntul „măreție". El aparține celor două registre, politicului și antropologicului : pe deasupra, prin modul retoric al laudei, e legat de problematica reprezentării. Să ne întoarcem pentru ultima oară la Pascal. Printr-o latură a sa, măreția aparține aceleiași constelații cu slăbiciunea — al cărei celălalt pol este, în ordinea contradicțiilor și a disproporției omului — și cu vanitatea care o coboară la nivelul slăbiciunii : „Superioritatea omului este mare deoarece el știe că este de plîns. Un pom nu știe că e de plîns. Ești de plîns așadar, știindu-te de plîns ; dar a ști că ești de plîns înseamnă a fi mare" (fragment 114 ; trad. rom. cit., p. 95). Printr-o altă latură a sa, măreția atinge politicul : „Tocmai toate aceste nenorociri îi dovedesc superioritatea. Sînt nenorocirile unui nobil, ale unui

[60] De aceea nu trebuie să despărțim discursul asupra imaginației de discursul asupra obișnuinței, nici de cel asupra memoriei — „respectul și teroarea" (fragmentul 25) care aruncă o punte între discursul „slăbiciunii" și discursul „forței justificate". Așa încît nici chiar tema imaginației nu-și epuizează în politic toate efectele de forță și efectele de sens. Ideea de lege este legată și ea de o astfel de articulație : „Legea este lege și nimic mai mult. Cea care face dreptatea este obișnuința, prin simplul fapt că ea constituie firea noastră, iar acest lucru reprezintă fundamentul mistic al autorității sale" (fragmentul 108). [Traducerea noastră — *nota trad.*]

rege care şi-a pierdut tronul" (fragmentul 116 ; trad. rom. cit., p. 95). Pascal insistă : „Fiindcă, cine se simte nefericit că nu e rege, dacă nu un rege detronat?" (fragmentul 117 ; trad. rom. cit., p. 97). Or, figura regelui detronat nu e pomenită doar în trecere : omul în general poate fi văzut ca un rege detronat. Or, într-o fabulă uimitoare destinată tînărului prinţ, Pascal îl vede pe acest rege detronat „aruncat de o furtună pe o insulă necunoscută, ai cărei locuitori îşi căutau zadarnic regele care dispăruse". Iată că omul care se nimereşte să semene cu regele dispărut „este luat drept acesta şi recunoscut ca atare de întregul popor". Iar el ce a făcut? „A primit toate semnele de respect ce i se arătau şi s-a lăsat tratat ca un rege"[61]. Deci, ceea ce face din cineva un rege este „efectul de portret", „efectul de reprezentare". La rîndul ei, imaginea dedicată prinţului şi atribuită „naufragiatului rege" devenit „uzurpatorul legitim", conferă epistolei forţa sa instructivă. În această imagine se unesc politicul şi antropologicul. E dezvăluit totodată secretul reprezentărilor simulate ce servesc drept bază mărimilor în carne şi oase cărora le aparţin regii şi toţi cei numiţi sau care se numesc ei înşişi „mari".

Prin urmare, dacă măreţia poate aparţine celor două registre ale antropologicului („omul") şi politicului („regele"), aceasta se datorează faptului că ea conţine în principiul său (în adevărul său cunoscut, ca toate principiile, „nu numai cu raţiunea, ci şi cu inima", fragmentul 110), o regulă de dispersie şi de ierarhizare. E binecunoscut celebrul fragment despre „ordinele de mărime" : mărimile cărnii, mărimile spiritului, mărimile caritaţii (fragmentul 308). Fiecare mărime are gradul ei de vizibilitate, strălucirea ei ; regii se întîlnesc cu cei bogaţi şi cu conducătorii în „mărimile cărnii"[62]

Din consideraţiile de mai sus rezultă întrebarea cu care îmi încheiu cercetarea asupra prestigiilor imaginii amestecate cu reprezentarea în istorie*. Ce rămîne din tema măreţiei în naraţiunea puterii, după dispa-

[61] Conform unuia dintre *Discursurile asupra oamenilor mari (Discours sur la condition des grands)* de Pascal, un om mare este un proprietar de bunuri, „un bogat căruia averea îi determină fiinţa" (*Le Portrait du roi, op. cit.*, p. 265).

[62] Louis Marin a fost sedus întratît de această figură a naufragiatului rege, încît a încheiat cu ea *Le portrait du roi*, într-o poziţie simetrică faţă de „Fragments des *Pensées* sur la force et la justice" cu care începe lucrarea. De altfel, autorul mai revine asupra ei în *Des pouvoirs de l'image, op. cit.*, glosele VI, „Le portrait du roi naufragé", pp. 186–195.

* În original : „la représentation historienne" – „reprezentarea — operaţiune" şi nu „reprezentarea — obiect" (cf. distincţiei : *supra*, p. 320) [*nota trad.*]

riția figurii regelui absolut? Or, a te întreba cu privire la perenitatea temei puterii înseamnă totodată a te întreba cu privire la persistența retoricii laudei care reprezintă corelatul său literar, cu cortegiul său de imagini prestigioase. A părăsit oare măreția cîmpul politic? Trebuie și pot istoricii să renunțe la discursul elogios și la fastul său?

La prima întrebare răspund prin două observații pe care nu le pun în ordine, grija mea fiind de a nu trata pe un ton atotștiutor o problemă de filosofie politică pe care nu numai că nu o stăpînesc, dar care depășește competența unei epistemologii a operației istorice. Problema nu poate fi totuși eludată, în măsura în care, în absența accesului la un punct de vedere cosmopolit, statul–națiune rămîne polul organizator al referenților obișnuiți ai discursului istoric. Pentru ca statul–națiune să rămînă un astfel de pol organizator, nu trebuie oare să i se celebreze în continuare măreția? Această reformulare a întrebării generează prima mea observație. O împrumut de la filosofia hegeliană a statului din *Principiile filosofiei dreptului.* Întrebîndu-se asupra puterii prințului (§ 285), Hegel distinge în ea trei elemente aparținînd constituției ca totalitate rațională : universalității constituției și a legilor, precum și procesului de deliberare li se adaugă „momentul deciziei supreme ca determinare de sine" ; în ea rezidă „principiul distinctiv al puterii prințului" (*ibid.*). Acest moment e întruchipat de un individ sortit prin naștere demnității de monarh în regimul monarhic. Oricît de contingent ar fi acest moment — contingență asumată de dreptul ereditar —, el reprezintă întotdeauna un element constitutiv al suveranității statale. Ni se va obiecta că gîndirea politică a lui Hegel nu a ieșit din sfera principiului monarhic și, în acest sens, din spațiul absolutului politic, în ciuda simpatiei gînditorului față de monarhia liberală. Dar Hegel este deja gînditorul statului modern postrevoluționar, adică constituțional, în opoziție cu statul aristocratic. Între aceste limite se pune problema de a ști dacă în regimul constituțional politicul poate fi exceptat de momentul deciziei supreme sau, altfel spus, dacă poate scăpa complet de personalizarea puterii. Istoria contemporană pare a ratifica această bănuială. În *Filosofia politică*, Eric Weil propune un cadru rezonabil al discuției. El definește statul în termeni formali : „Statul este organizarea unei comunități istorice. Organizată ca stat, comunitatea e capabilă să ia decizii" (Prop. 13). Problema exercitării autorității politice, îndeosebi în situațiile tragice cînd existența fizică și integritatea morală a statului sînt în pericol, se pune *in fine* tocmai pe traseul luării deciziei în cadrul Constituției, cu sprijinul administrației în stadiul deliberării și al execuției, cu sprijinul Parlamentului în stadiul discutării și instaurării legilor. Atunci

se dezvăluie adevăratul om se stat. O dată cu noțiunea de om de stat revine, în plin sistem constituțional, problema hegeliană a prințului ca întrupare *hic et nunc* a „momentului deciziei supreme ca determinare de sine". Acest moment este totodată cel al măreției.

Ni se va obiecta că sub pretextul figurii omului de stat reintroducem în mod fraudulos portretul regelui? Voi formula atunci a doua observație, care va redistribui figurile măreției într-un spațiu social mai vast, demn prin amplitudinea sa de reflecția pascaliană asupra pluralităților ordinilor de mărime. A fost posibil ca în ultima treime a secolului XX o carte să se subintituleze „Economiile mărimii"[63] și să deschidă un nou drum ideii de mărime corelată nu cu ideea de putere politică, ci cu aceea mai amplă a justificării, a cerinței de dreptate. Probele de calificare avînd drept miză evaluarea persoanelor fac apel la strategii argumentative tocmai în situațiile de dispută, pentru a-și justifica acțiunea sau a susține criticile în cadrul diferendului. Remarcabil nu este doar faptul că ideea de măreție își face reintrarea în sociologia acțiunii și, deci, în istoria reprezentărilor, ci că ea se întoarce sub forma pluralului. Există economii ale mărimii. Se numesc mărimi formele legitime ale binelui comun în situații tipice de diferend, atunci cînd sînt legitimate de argumentări tipice. Nu contează aici în ce fel sînt selecționate argumentele, pe baza cărui text canonic al filosofiei politice : pluralitatea lor ireductibilă face ca mărimea să fie diferită după cum proba de calificare se desfășoară în cetatea inspirată, în cetatea domestică, în cetatea opiniei, în cetatea civică sau în cetatea industrială. Important pentru demersul nostru este ca mărimea corelată cu ideea de justificare să fie luată în considerare de filosofia practică și de științele umane ca fiind unul din regimurile de percepție a binelui comun în sînul ființei-cu-ceilalți. E vorba tot de „forme politice ale mărimii" (*Le Portrait du roi*, p. 107 *sq.*), însă într-o accepțiune atît de extinsă a termenului „politic" încît prestigiul regelui în portretul său e complet exorcizat prin înlocuirea figurii sale cu aceea a persoanelor și a cerinței lor de dreptate. Astfel, tema reîntoarcerii mărimii este cu atît mai uimitoare.

Dubla rezistență a temei măririi la cuprinderea ei într-o filosofie politică axată rînd pe rînd pe stat și pe luarea în seamă de către o sociologie a acțiunii justificate ne îndreptățește să punem întrebarea care încununează cercetarea noastră referitoare la prestigiul imaginii în elogiul măreției. Dacă tema măreției este inexpugnabilă, se poate spune

[63] Luc Boltanski și Laurent Thévenot, *De la justification : les économies de la grandeur, op. cit.* ; cf. analiza pe care o fac mai sus acestei lucrări, pp.269-270.

oare acelaşi lucru despre retorica elogiului care, în epoca monarhiei absolute, s-a etalat cu o lipsă totală de pudoare pînă la a depăşi linia subtilă ce distinge elogiul de linguşire? Scrierea istoriei, marcată de „marile" nume ale lui Ranke şi Michelet, nu poate scăpa de această întrebare indiscretă. Desigur, Ranke declară că se mărgineşte la evenimente „aşa cum s-au petrecut efectiv" tocmai pentru a nu judeca, deci a socoti mari sau nu acţiunile trecutului. Acest principiu, în care descifrăm uşor o exigenţă de fidelitate, a fost înainte de toate expresia unei reţineri, a unei retrageri în afara zonei preferinţelor subiective şi a unei renunţări la elogiul selectiv. Dar nu se refugiază oare elogiul în mărturisirea pe care o citim în *Nachlass* : „Fiecare epocă este sub (*unter*) Dumnezeu iar valoarea sa nu depinde de ceea ce o precedă, ci de însăşi existenţa sa, în propriul său sine. [...] Toate generaţiile omenirii sînt justificate în mod egal în faţa lui Dumnezeu : iată cum trebuie să vadă istoria lucrurile"[64]? Ideile de epocă şi de generaţie sînt mai difuze decît acelea de individualităţi istorice, dar ele constituie unităţi de sens preţuite de istoric, justificarea în faţa lui Dumnezeu punînd pecetea teologiei pe discreţia elogiului.

Cazul lui Michelet este şi mai uimitor : puţini istorici au dat frîu liber cu o bucurie atît de intensă admiraţiei faţă de marile figuri ale celor ce au făcut Franţa. Niciodată Franţa n-a meritat mai mult să fie desemnată prin numele său propriu decît în prefeţele succesive la *Istoria Franţei*[65]. Să fi ieşit oare istoricii Revoluţiei franceze, de la Guizot la Furet, din cercul elogiului? Şi este oare suficient să nu fii un linguşitor declarat pentru a fi scutit de aceasta[66]? Farmecul discret al statului–

[64] Citat de Leonard Krieger, *op. cit.*, p. 6. În *English History*, Ranke s-a străduit „să-şi stingă propriul sine [...], să lase lucrurile să vorbească şi să lase să apară puternicele (*mighty*) forţe ce s-au ivit de-a lungul secolelor" (*ibid.*, p. 5).

[65] Jules Michelet scrie în prefaţa din 1869 la *Histoire de France* : „În acele zile memorabile a apărut o mare lumină, iar eu am zărit Franţa. [...] Am fost primul care am văzut-o ca un suflet şi ca o persoană..."

[66] Fernand Braudel îi face ecou lui Michelet încă de la prima pagină din *L'Identité de la France* (Paris, Flammarion, 1990 ; rééd. 2000) : „O spun o dată pentru totdeauna : iubesc Franţa cu aceeaşi pasiune, exigentă şi complicată, ca Jules Michelet. Fără a face nici o deosebire între virtuţile şi defectele sale, între ceea ce prefer şi ceea ce accept cu mai puţină uşurinţă. Dar această pasiune nu va interveni defel în paginile acestei lucrări. O voi ţine cu grijă deoparte, e posibil ca ea să umble cu şiretlicuri faţă de mine, să mă ia prin surprindere, aşa că o voi supraveghea îndeaproape" (p. 9). În *Les Lieux de mémoire*, îndeosebi în seria a treia, *Les France*, Pierre Nora nu se lasă mai prejos decît Michelet şi Braudel. Replicînd la acuzaţia de naţionalism, el întemeiază pe evasi-numele propriu „francitate" unicul organism pe care îl constituie împreună, ca trinitate laică, *Republica, Naţiunea, Franţele* şi adaugă, prefăcîndu-se că întreabă : „Aţi observat că toate marile istorii ale Franţei,

națiune, pivot comun epocii moderne a istoriei în curs de a se face și a istoriei povestite, nu constituie oare resortul unui elogiu reținut care, lăsînd la o parte orice violențe, repetă strategia mărturisită a „Proiectului istoriei lui Ludovic al XIV-lea" : „Trebuie să-l lăudăm pe rege pretutindeni, dar nu prin vorbe de laudă, ci povestind tot ce a făcut, spus și gîndit el"? Și nu manifestă el aceeași dorință „de a smulge [epitetele și laudele pe care le merită regele] din gura cititorului prin simpla prezentare a lucrurilor"?

Întrebarea va părea mai puțin neobișnuită dacă în locul elogiului punem blamul, contrariul său în clasa discursurilor epidictice, conform clasificării moștenite de la retorica anticilor. Oare nu tocmai blamul extrem, sub forma litotei inacceptabilului este cel ce a calificat „soluția finală" drept infamie și a suscitat reflecțiile noastre de mai sus cu privire la „limitele reprezentării"? „Evenimentele-limită" evocate atunci nu ocupă oare în propriul nostru discurs polul opus față de semnele măreției spre care se îndreaptă elogiul? Într-adevăr, tulburătoare simetrie, care contrapune blamul absolut aplicat de conștiința morală politicii naziștilor și elogiul absolut adresat de supuși regelui prin portretul său...

IV. REPREZENTANȚA

Acest ultim paragraf se dorește a fi în același timp recapitularea drumului parcurs în capitolul „Reprezentarea în istorie" și punerea unei probleme ce depășește resursele epistemologiei istoriografiei și se află în pragul unei ontologii a existenței în istorie ; pe aceasta o desemnez prin expresia „condiție istorică".

Cuvîntul „reprezentanță" condensează în el toate așteptările, toate exigențele și toate aporiile legate de ceea ce se numește în altă parte intenția sau intenționalitatea în istorie : ea desemnează așteptarea legată de cunoașterea istorică a construcțiilor ce constituie reconstrucții ale cursului trecut al evenimentelor. Am introdus mai sus această relație sub forma unui pact între scriitor și cititor. Spre deosebire de pactul între un autor și un cititor de ficțiune, care se întemeiază pe dubla

---

de la Étienne Pasquier în secolul al XVI-lea la Michelet, de la Michelet la Lavisse și Braudel, încep sau se sfîrșesc cu o declarație de dragoste adresată Franței, cu o profesiune de credință? Dragoste, credință sînt cuvinte pe care le-am evitat cu grijă, pentru a le înlocui cu altele, cerute de epocă și de punctul de vedere etnologic" („La nation sans nationalisme", în *Espaces Temps, Les Cahiers*, nr. 59–60–61, 1995, p. 69).

convenție de a suprima așteptarea oricărei descrieri a unui real extralingvistic și, în compensație, de a menține treaz interesul cititorului, autorul și cititorul unui text istoric stabilesc că va fi vorba despre evenimente, înlănțuiri și personaje care au existat odinioară în realitate, adică înainte de scrierea povestirii, interesul sau plăcerea lecturii fiind ceva oarecum în plus. Problema care se pune acum este de a ști dacă, în ce fel și în ce măsură istoricul satisface așteptarea și promisiunea subscrise în acest pact.

Aș vrea să pun accentul pe două răspunsuri complementare. Primul răspuns : bănuiala că promisiunea n-a fost și nu putea fi ținută atinge punctul culminant în faza reprezentării, în momentul cînd, paradoxal, istoricul părea cel mai bine pregătit pentru a onora intenția de a reprezenta trecutul ; nu este oare această intenție sufletul tuturor operațiilor plasate sub semnul reprezentării în istorie? Al doilea răspuns este că replica la bănuiala de trădare nu rezidă numai în momentul reprezentării literare, ci și în articularea sa pe cele două momente anterioare ale explicației/comprehensiunii și documentării și, dacă mergem mai departe, în articularea istoriei pe memorie.

În ceea ce privește capacitatea istoriografiei de a respecta pactul de lectură, așteptarea pare a fi într-adevăr la culme în faza reprezentării istorice. Reprezentarea vrea să fie reprezentare a... Dacă în faza explicației/comprehensiunii construcțiile vizează să constituie niște reconstrucții ale trecutului, această intenție pare enunțată și arătată în faza reprezentativă : oare nu tocmai povestind, supunînd povestirea întorsăturilor stilului și, pentru a încununa totul, așezînd sub ochi, ratificăm sau, cum spune Roger Chartier, acreditățm discursul istoric[67]? Putem răspunde afirmativ. Ceea ce numeam în *Temps et Récit* „convingerea robustă" ce însuflețește travaliul istoricului este ea însăși așezată sub ochii cititorului de scrierea literară care, prin cele trei căi ale narativului, retoricului și imaginativului, parcurse rînd pe rînd, semnează și respectă în același timp contractul. Cum să nu atingă intenționalitatea istorică punctul culminant cu niște modalități de scriere care nu se mulțumesc să dea o haină lingvistică unei înțelegeri a trecutului considerată a fi gata constituită înainte de a fi învestită în forme literare? Lucrurile ar fi într-adevăr mai simple dacă forma scripturală a istoriografiei n-ar contribui la valoarea sa cognitivă, dacă explicația/comprehensiunea n-ar fi completă înainte de a fi comunicată în scris unui

[67] R, Chartier, „L'histoire entre récit et connaissance", în *Au bord de la falaise*, *op. cit.*, p. 93.

public cititor. Dar acum, cînd am renunțat să considerăm expresia o haină neutră și transparentă așezată pe o semnificație aflată în deplinătatea sensului său, cum a afirmat Husserl la începutul *Cercetărilor logice*, deci acum, cînd ne-am obișnuit să considerăm gîndirea și limbajul ca fiind inseparabile, sîntem pregătiți să auzim declarații diametral opuse acestei scoateri din circuit a limbajului, și anume că, în cazul scrierii literare a istoriei, narativizarea își adaugă propriile moduri de inteligibilitate celor ale explicației/comprehensiunii. La rîndul lor, figurile de stil s-au dovedit a fi niște figuri de gîndire capabile să-și adauge propria dimensiune de etalare la vizibilitatea specifică povestirii. Pe scurt, cele două mișcări — mișcarea ce ducea explicația/comprehensiunea în direcția reprezentării literare și mișcarea internă a reprezentării care deplasa lizibilitatea spre vizibilitate — doresc în mod evident să rămînă în slujba energiei tranzitive a reprezentării istorice. Dar reprezentarea istorică ar trebui să constituie o dovadă că pactul cu cititorul poate fi respectat de istorie.

Și totuși...

Și totuși, am putut vedea cum rezistența pe care forma literară o opune exteriorizării în extratextual crește în același ritm cu impulsul realist. Formele narative, ce dau povestirii închiderea internă a intrigii, tind să producă un efect de închidere care nu e mai mic atunci cînd naratorul, înșelînd așteptarea cititorului, se străduiește să-l păcălească prin cîteva stratageme de non-închidere. Astfel, actul însuși de a povesti se rupe de acest „real" pus între paranteze. Un efect de același ordin este produs, așa cum am văzut, de jocul figurilor de stil, care șterge contururile precise ale frontierei dintre ficțiune și realitate, deoarece aceste figuri se dovedesc a fi comune pentru tot ce se oferă drept fabulă discursivă. Paradoxul ajunge la culme în cazul strategiilor ce vizează să așeze sub ochi. Întrucît întreține verosimilitatea, ele îndreptățesc critica îndreptată de Roland Barthes împotriva „efectului de real". Fiind vorba de microistorie, ne putem felicita mai întîi pentru efectul de credibilitate prin proximitate, generat de povestirile ce se află într-adevăr „aproape de oameni", pentru ca apoi, gîndindu-ne mai bine, să ne mirăm de efectul de exotism produs de descrierile pe care tocmai precizia lor le face să pară ciudate și chiar străine. Cititorul se regăsește în situația lui Fabrice în bătălia de la Waterloo, incapabil să-și formeze ideea însăși de bătălie și cu atît mai puțin să-i dea numele sub care va fi celebrată de cei ce vor dori să reașeze „detaliul" într-un tablou a cărui vizibilitate tulbură privirea pînă la orbire. După cum spune J. Revel, „citită prea de aproape, imaginea din covor nu e ușor

de descifrat"[68]. Există un alt mod de a aşeza sub ochi, al cărui efect constă în a îndepărta şi, în ultimă instanţă, de a exila. Scrierea la scară mare, care zugrăveşte perioade istorice, produce un efect ce nu poate fi încă numit vizual, şi anume acela al unei viziuni sinoptice. Amploarea privirii este definită atunci prin bătaia sa, aşa cum se spune despre un telescop. Se iveşte astfel o problematică inversă faţă de cea precedentă, creată de istoria la scară mare. Apare ameninţarea unui nou fel de închidere, aceea a marilor povestiri ce tind să întîlnească saga şi legendele fondatoare. Apare pe tăcute şi o logică de un gen nou, pe care F. R. Ankersmit a încercat s-o închidă în ea însăşi[69] : aceea a unor *narratios* apte să acopere mari porţiuni de istorie. Folosirea numelui propriu — Revoluţia franceză, „soluţia finală" etc. — este unul din semnele distinctive ale logicii circulare în virtutea căreia numele propriu funcţionează ca subiect logic al întregii serii de atribute ce îl dezvoltă în termeni de evenimente, structuri, personaje, instituţii. Aceste *narratios*, ne spune Ankersmit, tind spre autoreferenţialitate, sensul numelui propriu fiind dat numai în respectiva serie de atribute. Rezultă de aici, pe de o parte, incomensurabilitatea între ele a acelor *narratios* care tratează aceeaşi temă şi, pe de altă parte, transferul controversei dintre istoriile rivale asupra autorilor acestor mari *narratios*. Nu se vorbeşte oare de istoria Revoluţiei franceze după Michelet, după Mathiez, după Furet? Astfel, discuţia epistemologică e mutată în cîmpul a ceea ce vom numi în capitolul următor interpretare, într-un sens limitat în care accentul e pus pe angajarea subiectivităţii istoricului : într-adevăr, în faţa unicei Revoluţii franceze nu există decît un Michelet, un Furet[70].

---

[68] Jacques Revel, „Microhistoire et construction du social", în *Jeux d'échelles, op. cit.*, p. 15 *sq.*: „Cu microistoricii [...] căutarea unei forme nu ţine în mod fundamental de o alegere estetică (chiar dacă aceasta nu este absentă). Ea îmi pare mai degrabă de ordin euristic ; şi aceasta într-un mod dublu. Ea invită cititorul să participe la construirea unui obiect al căutării ; îl asociază la elaborarea unei interpretări" (*op. cit.*, pp. 32–33). Paralela cu romanul de după Proust, Joyce sau Musil invită la o reflecţie ce depăşeşte cadrul fixat de romanul realist din secolul al XIX-lea : „Raportul dintre o formă de expunere şi un conţinut de cunoştinţe a devenit obiectul unei interogaţii explicite" (*ibid.*, p. 34). Şi autorul evocă efectul de înstrăinare în raport cu modelul interpretativ al discursului dominant : Fabrice la Waterloo „nu percepe decît dezordinea" (*ibid.*, p. 35).

[69] F. R. Ankersmit, *Narrative Logic : a Semantic Analysis of the Historian's Language*, *op. cit.*

[70] Dezvolt mai pe larg analiza din *Narrative Logic : a Semantic Analysis of the Historian's Language* în „Philosophies critiques de l'histoire : recherche, explication, écriture", în *Philosophical Problems Today*, *op. cit.* Subliniez succesiv

Astfel se întîlnesc în mod neașteptat închiderea aplicată micilor povestiri și cea aplicată povestirilor de mai mare anvergură. Într-un caz, suspiciunea ridică o barieră invizibilă între cuplul semnificant/semnificat și referent, în cel de al doilea ea sapă o prăpastie logică între realul presupus și ciclul format de subiectul cvasi-personificat și cortegiul de evenimente ce îl califică. Astfel, modalitățile literare presupuse a-l persuada pe cititor de realitatea, de conjuncturile, de structurile și de evenimentele puse în scenă sînt suspectate de a abuza de încrederea cititorului prin abolirea frontierei între a persuada și a face să creadă. Un astfel de afront nu poate atrage decît o replică vehementă care transformă în protest atestarea spontană din partea istoricului de bună credință a unei opere bine făcute. Acest protest întîlnește într-un mod neașteptat declarația pașnică a lui Ranke, care își propune să redea evenimentele „așa cum s-au petrecut efectiv" (*eigentlich*).

Dar atunci, cum să facem ca un astfel de protest să nu fie naiv?

Răspunsul îmi pare a ține de următoarea aserțiune : o dată puse în discuție modurile reprezentative care dau intenționalității istorice o formă literară, singurul mod responsabil de a face ca atestarea realității să prevaleze asupra suspiciunii de non-pertinență este de a repune faza scripturală la locul ei în raport cu fazele prealabile ale explicației comprehensive și ale probei documentare. Altfel spus, numai împreună, scripturalitatea, explicația comprehensivă și proba documentară sînt capabile să acrediteze pretenția la adevăr a discursului istoric[71]. Numai

respingerea oricărei teorii a adevărului — corespondență între o *narratio* și ceva ce nu poate fi arătat — afirmarea eterogenității între forma narativă și realitatea presupusă a se fi întîmplat ; înrudirea raportului existent între nucleul narativ și efectul care îi dezvoltă sensul cu raportul stabilit de Leibniz între „substanță" și „predicatele" considerate inerente substanței ; în sfîrșit, recursul complementar la criteriile de maximalizare a influenței (*scope*) marilor povestiri ce temperează idealismul profesat de autor. Rămîne intactă, după părerea mea, problema „realității" cu privire la care se înfruntă diferitele *narratios*, în așa fel încît se poate spune despre una că o rescrie pe precedenta avînd aceeași temă. Ce vrea să însemne trecut, atunci cînd declarăm că „trecutul nu impune el însuși modurile în care ar trebui reprezentat"? Eroarea nu constă oare aici în a vrea să atribuim direct acelor *narratios* cu bătaie lungă un coeficient de adevăr, indiferent de enunțurile parțiale ce țin de procedura documentară și de explicațiile limitate la niște secvențe mai scurte?

[71] E teza revendicată de R. Chartier la sfîrșitul comentariului său asupra operei lui Hayden White ; după cum ne amintim, White consideră de nedepășit abordarea semiologică ce pune în discuție siguranța mărturiilor depuse cu privire la evenimente, autorizînd astfel „să se neglijeze (*pass over*) problema onestității textului, a obiectivității sale" (*The Content of the Form, op. cit.*, p. 192, citat în *Au bord de la falaise, op. cit*, p. 132). R. Chartier ripostează : „A face istoria

mişcarea prin care arta de a scrie este înapoiată „tehnicilor de cercetare" şi „procedurilor critice" este capabilă să readucă protestul la nivelul unei atestări devenite critică.

Vom relansa oare gestul suspiciunii evocînd fraza lui Roland Barthes utilizată ca epigramă de H. White în *The Content of the Form* : „Faptul are întotdeauna doar o existenţă lingvistică"? N-am propus chiar eu însumi, atunci cînd am vorbit despre faptul istoric, să se facă deosebirea între propoziţia ce enunţă „faptul că..." şi evenimentul însuşi[72]? Realismul critic profesat aici e constrîns să mai facă un pas dincoace de propoziţia factuală şi să invoce dimensiunea testimonială a documentului. Într-adevăr, forţa mărturiei rezidă în chiar inima probei documentare. Şi nu văd cum am putea depăşi tripla declaraţie a martorului : 1) Eram acolo ; 2) Credeţi-mă ; 3) Dacă nu mă credeţi, întrebaţi pe altcineva. Ne putem bate joc de realismul naiv al mărturiei? Putem s-o facem. Însă ar însemna să uităm că germenul criticii e implantat în mărturia vie[73], critica mărturiei cuprinzînd din aproape în aproape întreaga sferă a documentelor, pînă la ultima enigmă ce se dă, sub numele de urmă, ca efect-semn al cauzei sale. Mi s-a întîmplat să spun că nu avem altceva mai bun decît memoria pentru a ne asigura de realitatea amintirilor noastre. Acum spunem : nu avem altceva mai bun decît mărturia şi critica mărturiei pentru a acredita reprezentarea trecutului în istorie.

Nu am rostit deloc pînă acum cuvîntul „adevăr" şi nu am riscat nici o afirmaţie privind adevărul în istorie. Deşi am promis încă de la începutul acestei lucrări să compar presupusul adevăr al reprezentării istorice cu presupusa fidelitate a reprezentării mnemonice.

Ce ar adăuga cuvîntul „adevăr" cuvîntului „reprezentanţă"? O aserţiune riscantă care stabileşte un raport al discursul istoriei nu numai cu

---

istoriei nu înseamnă oare a înţelege cum, în fiecare configurare istorică dată, istoricii utilizează tehnici de cercetare şi proceduri critice care conferă discursului lor, în mod inegal, această «onestitate» şi această «obiectivitate»? (*ibid.*, p. 123). În altă parte, R. Chartier declară : „A considera, pe bună dreptate, că scrierea istorici aparţine clasei povestitorilor nu înseamnă neapărat a considera iluzorie intenţia sa de adevăr, de adevăr înţeles ca reprezentare adecvată a ceea ce a fost". („Philosophie et histoire : un dialogue", în F. Bedarida, *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945–1995, op. cit.*, p. 163).

[72] Cf. mai sus, pp.217–219.

[73] Nu se va insista niciodată îndeajuns asupra cotiturii critice pe care a reprezentat-o pentru istoriografie celebra dispută în jurul *Donaţiei lui Constantin* ; cf. Carlo Ginzburg, prefaţă la Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin, op. cit.*, pp. IX–XXI.

memoria, cum vom arăta în capitolul următor, ci şi cu celelalte ştiinţe, ştiinţe umane şi ştiinţe ale naturii. Pretenţia la adevăr a istoriei are sens tocmai în raport cu pretenţia la adevăr a celorlalte ştiinţe. Sînt propuse atunci criterii de calificare a acestor pretenţii. Şi e evident că însuşi trecutul constituie miza referenţială a acestei pretenţii. Este posibil să definim miza referenţială în alţi termeni decît aceia ai corespondenţei, ai adecvării? Şi să numim „real" ceea ce ar corespunde momentului de aserţiune al reprezentării? Nu pare posibil, cu riscul de a renunţa la însăşi problema adevărului. Reprezentarea are un vizavi, un *Gegenüber*, conform unei expresii pe care, în *Temps et Récit*, o împrumutam de la K. Heussi[74]. Riscam totodată să vorbesc de locotenenţă pentru a preciza modul de adevăr propriu reprezentanţei, ajungînd să consider sinonime cele două expresii[75]. Dar se observă mai bine ce accepţiuni ale noţiunii de corespondenţă sînt excluse decît ce anume ar specifica această noţiune în raport cu întrebuinţările termenului „corespondenţă" în alte zone ale cunoaşterii. Este exclusă în mod evident acea *picture theory*, care ar reduce corespondenţa la o imitaţie–copie. Trebuie spus că nu s-a renunţat niciodată la acest spectru, în măsura în care ideea de asemănare pare greu de eliminat fără urmă : n-a atras oare Platon întreaga discuţie despre *eikōn* pe calea unei distincţii interne artei mimetice, atunci cînd a făcut distincţia între două mimetici, o mimetică propriu-zis iconică şi o mimetică fantasmatică? Dar pentru ca mimetica să acopere şi fantasticul este necesar ca ea să se deosebească de repetarea aceluiaşi sub formă de copie ; fiind nevoită să acopere ţinuturi atît de întinse, imitaţia trebuie să încorporeze o heterologie minimală. În orice caz, o povestire nu seamănă cu evenimentul pe care îl povesteşte ; acest lucru a fost spus îndeajuns de narativiştii cei mai convingători. Utilizarea aristotelică a *lui mimēsis* în *Poetica* corespunde deja unei astfel de heterologii. Pe urmele lui Aristotel, m-am exersat eu însumi în trecut să modulez resursele mimetice ale discursului narativ pe măsura triplei *mimēsis* : prefigurare, configurare, refigurare. Cu aceasta din urmă se instaurează cea mai mare distanţă între *mimēsis* şi imitaţia–copie. Rămîne enigma adecvării proprii unei *mimēsis* refigurare. Trebuie să mărturisim că noţiunile de vizavi, de locotenenţă constituie mai mult numele date unei probleme decît unei soluţii. În *Temps et Récit* III mă limitam să propun

[74] K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, Mohr, 1932, cf. *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, p. 253.

[75] Găsesc un sprijin în vocabularul german cu distincţia între *Vertretung* şi *Vorstellung*, „locotenenţă" traducîndu-l pe *Vertretung* (*Temps et Récit*, t. III, p. 253).

o „articulare conceptuală" a enigmei pe care o reprezintă adecvarea prin locotenență[76]. Prin această tentativă foarte metaistorică încercam să salvez ceea ce era de salvat din formula lui Ranke potrivit căreia sarcina istoriei nu e de „a judeca trecutul", ci de a arăta evenimentele „așa cum s-au petrecut efectiv". „Așa cum" din formula lui Ranke nu desemnează altceva decît ceea ce eu numesc funcția de locotenență. Cele petrecute în realitate rămîn astfel inseparabile de „așa cum" s-au petrecut efectiv.

Astăzi nu am nimic de schimbat la această tentativă de explicitare a conceptului de reprezentanță–locotenență. Doresc mai degrabă să mă ocup de o altă enigmă care îmi pare a se afla în centrul presupusei relații de adecvare între reprezentarea istorică și trecut. Ne amintim că în teoria sa despre memorie Aristotel distinge amintirea (*mnēmē*) de imagine în general (*eikōn*) prin pecetea anteriorului (*proteron*). Ne putem întreba atunci ce se întîmplă cu dialectica prezenței și a absenței, constitutivă pentru icon, atunci cînd e aplicată în regim de istorie acestei condiții de anterioritate a trecutului în raport cu povestirea sa.

Putem spune următoarele : reprezentarea istorică este o imagine prezentă a unui lucru absent ; însă lucrul absent se dedublează el însuși în dispariție și existență la trecut. Lucrurile trecute sînt abolite, însă nimeni nu poate face ca ele să nu fi fost. Acest dublu statut al trecutului este exprimat în numeroase limbi printr-un joc subtil între timpurile verbale și adverbele de timp. Spunem în franceză că ceva nu mai este, însă a fost. Nu e inacceptabil să sugerăm că „a fi fost" constituie ultimul referent vizat prin „a nu mai fi". Absența s-ar dedubla astfel în absența ca vizată prin imaginea prezentă și absența lucrurilor trecute întrucît sînt trecute în raport cu „a fi fost" al lor. În acest sens, ceva petrecut mai înainte ar semnifica realitatea, dar realitatea la trecut. În acest punct, epistemologia istoriei se învecinează cu ontologia ființei–în–lume. Voi numi condiție istorică acest regim de existență plasat sub semnul

[76] Această articulare conceptuală miza pe o dialectică transpusă după aceea a „marilor genuri" din ultimele dialoguri platonicienne. Privilegiasem triada „Același, Altul, Analog". Așezasem sub semnul Aceluiași ideea de reefectuare (*reenactment*) a trecutului în concepția lui Collingwood. Sub semnul Celuilalt, apologia diferenței și a absenței, unde mă întîlnisem cu Paul Veyne și lucrarea sa *Inventaire des différences* și cu Michel de Certeau și insistența sa asupra trecutului ca „absent al istoriei". Așezasem sub semnul Analogiei abordarea tropologică a lui Hayden White. Apropiasem astfel analiza lui „așa cum" din formula lui Ranke de „așa cum s-a întîmplat efectiv" din analiza lui „ca" în capitolul final al *Metaforei vii*, unde legam „a–vedea–ca" din planul semantic cu „a–fi–ca" din planul ontologic. Devenea astfel posibil să vorbesc de „redescrierea metaforică" a trecutului de către istoric.

trecutului ca fiind ceva ce nu mai este şi a fost. Iar vehemenţa asertivă a reprezentării istorice ca reprezentanţă nu s-ar sprijini pe nimic altceva decît pe pozitivitatea lui „a fi fost" vizată prin negativitatea lui „a nu mai fi". Aici, trebuie s-o mărturisim, epistemologia operaţiei istoriografice îşi atinge limita internă învecinîndu-se la marginile sale cu graniţele unei ontologii a fiinţei istorice[77].

[77] La o relectură, noţiunea cea mai problematică din întreaga parte a doua este fără îndoială aceea de reprezentanţă, pusă pentru prima oară la încercare în *Temps et Récit*. Oare este ca doar numele unei probleme luate drept soluţie sau, şi mai rău, un expedient? În orice caz, ea nu este rodul unei improvizaţii. Are, înaintea istoriografiei, o lungă istorie lexicală şi semantică.

a) Strămoşul său îndepărtat este noţiunea romană de *repraesentatio*, care exprima suplcanţa legală exercitată de „reprezentanţii" vizibili ai unei autorităţi „reprezentate". Suplcantul, cel ce ţine locul, îşi exercită drepturile, însă depinde de persoana reprezentată. În contact cu concepţia creştină a Întrupării, noţiunea a dobîndit o nouă densitate, aceea a unei prezenţe reprezentate a divinului, care îşi găseşte sfera de exprimare în liturghie şi în teatrul sacru.

b) Cuvîntul trece din latina clasică în germană prin intermediul termenului *Vertretung*, dublet exact al lui *repraesentatio*. (Traducătorii francezi ai cărţii lui Gadamer, *Vérité et Méthode*, Paris, Éd. du Seuil, 1996, traduc *Vertretung, repraesentatio*, prin „reprezentare–suplcanţă". [p. 146]. S-ar putea spune de asemenea „reprezentare–locţiitoare". S-ar putea păstra totodată latinescul *repraesentatio*.) În contextul hermeneuticii aplicate la operele de artă, *Vertretung* sfîrşeşte prin a se emancipa de sub tutela lui *Vorstellung* în sensul de reprezentare subiectivă, de aparenţă (sau mai bine zis de apariţie) în şi pentru spirit, cum e cazul la Kant şi în tradiţia filosofiei transcendentale. Aici, „fenomenul" rămîne opus „lucrului în sine", care nu apare. Gadamer dezvoltă ideea de *Vertretung* restituindu-i „valenţa ontologică" (p. 139). Cuvîntul întîlneşte atunci problematica mai vastă a lui *Darstellung*, pe care traducerea franceză îl redă prin „reprezentare" în sensul de expunere, de etalare, de arătare a unei fiinţe subiacente. Acestei teme îi este consacrată hermeneutica gadameriană a operei de artă. Cuplul *Darstellung/Vertretung* emigrează astfel din jocul liturgic în jocul estetic, în jurul conceptului-nucleu *Bild*, „imagine–tablou". Cele două noţiuni nu sînt totuşi estetizante, cel puţin nu în sensul restrîns al unei replieri asupra lui *Erlebnis*, experienţa „trăită". Dimpotrivă, sub egida lui *Bild*, întregul cîmp estetic îşi regăseşte demnitatea ontologică, avînd drept miză „fiinţa veritabilă a operei de artă" (p. 87 *sq.*). Într-adevăr, *Bild* este, în opinia lui Gadamer, mai mult decît o copie (*Abbild*), el este delegatul la reprezentare al unui „model" (*Ur–bild*) luat în sensul larg de ansamblu al modurilor de a fi în lume sub formă de tonalităţi afective, de personaje fictive sau reale, de acţiuni şi de intrigi etc. Important în acest „proces ontologic" (*Geschehen*) e faptul că dependenţa imaginii de modelul său este compensată de „surplusul (*Zuwachs*) de fiinţă" pe care imaginea îl conferă în schimb modelului : „numai imaginii, insistă Gadamer, îi datorează modelul faptul că devine imagine, deşi imaginea nu este nimic altceva decît manifestarea modelului" (p. 147).

c) Pe acest arierplan trebuie reaşezată tentativa de transpunere a „reprezentării–suplcanţă" din sfera estetică în sfera istoriografiei şi, o dată cu ea, a întregii problematici a lui *Darstellung–Vertretung*. Componenta bogată în imagini a amintirii constituie

un jalon în această direcţie. De altfel, amintirea aparţine în mod cert, după Gadamer, problematicii semnului şi a semnificaţiei (p. 158) ; amintirea desemnează trecutul : însă îl desemnează figurîndu-l. Oare nu aceasta era deja presupoziţia vehiculată de *eikōn* greacă? Şi nu vorbim, împreună cu Bergson, de amintire-imagine? Şi nu acordăm povestirii şi punerii în imagine a acesteia puterea de a adăuga vizibilitatea la lizibilitatea intrigii? Devine atunci posibil să extindem problematica reprezentării la amintirea-imagine şi să credităm ideea unui „surplus de fiinţă" atribuită mai întîi operei de artă ; cu amintirea de asemenea, „reprezentatul ajunge la însăşi fiinţa sa : el suportă o creştere de fiinţă" (p. 158). Astfel, prin reprezentarea figurată se sporeşte aparteneţa însăşi a evenimentului la trecut.

d) Rămîne de parcurs restul traseului : de la amintire la reprezentarea în istorie. Teza este aici că aparteneţa la literatură, deci la cîmpul scrierii, nu limitează extensiunea problematicii reprezentării-suplcanţă. De la *Sprachlichkeit* la *Schriftlichkeit*, structura ontologică a lui *Darstellung* continuă să-şi pună în valoare dreptul. Întreaga hermeneutică textuală se orînduieşte astfel sub tema sporirii fiinţei, aplicată operei de artă. În această privinţă, trebuie să renunţăm la ideea, seducătoare la prima vedere, a restituirii gîndirii originale prin exegeză, ideea care, după Gadamer, ar rămîne presupoziţia tacită a lui Schleiermacher (p. 172). Hegel, în schimb, e pe deplin conştient de neputinţa oricărei restauraţii. Ajunge să evocăm celebrul pasaj din *Fenomenologia spiritului* (trad. fr. Hyppolite, II, 261[trad. rom. : G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. de Virgil Bogdan, Bucureşti, Ed. IRI, 1995, *nota trad.*]) asupra declinului vieţii antice şi a „religiei artei" : „Operele muzei [...] sînt numai ceea ce ele sînt pentru noi : fructe frumoase, culese din pom, o soartă binevoitoare ni le-a oferit, aşa cum o fată prezintă acele fructe ; nu mai există viaţa reală a existenţei lor..." (trad. rom. cit., p. 429). O astfel de pierdere nu va fi compensată de nici o restauraţie : reaşezînd operele în contextul lor istoric, stabilim cu ele nu un raport de viaţă, ci unul de simplă reprezentare (*Vorstellung*). Alta este adevărata sarcină a spiritului reflexiv : aceea ca spiritul să fie reprezentat (*dargestellt*) la un mod superior. *Errinerung* — interiorizarea — începe să îndeplinească această sarcină. „Aici, conchide Gadamer, Hegel sparge tiparele în care se punea problema înţelegerii la Schleiermacher" (*Vérité et Méthode, op. cit.*, p. 173).

e) Aceasta e lunga istorie a reprezentării-suplcanţă pe care o disting în spatele noţiunii de reprezentare istorică al cărei avocat sînt. De ce, în pofida ilustrei sale ascendenţe, ideea de reprezentare-suplcanţă, de reprezentanţă, rămîne problematică? Un prim motiv de îngrijorare ţine de faptul că ea se profilează în punctul de articulare al epistemologiei şi al ontologiei. Or, anticipaţiile unei ontologii a condiţiei istorice, aşa cum va fi ea concepută în partea a treia, pot fi denunţate ca intruziuni ale „metafizicii" în domeniul ştiinţelor umane prin practicienii istoriei, atenţi să înlăture orice bănuială de reîntoarcere la „filosofia istoriei". În ceea ce mă priveşte, îmi asum acest risc în gîndire, şi anume că refuzul de a lua în seamă la momentul oportun problemele ce ţin de hermeneutica condiţiei istorice ne condamnă să lăsăm neelucidat statutul a ceea ce se anunţă a fi în mod legitim un „realism critic" profesat la graniţa epistemologiei cunoaşterii istorice. Dincolo de disputele privind metoda, există un motiv mai profund ce ţine de însăşi natura problemei puse de reprezentarea trecutului în istorie. De ce pare opacă noţiunea de reprezentare, dacă nu pentru că fenomenului recunoaşterii, care distinge raportul dintre memorie şi trecut de oricare alt raport, nu-i corespunde nimic similar în planul istoriei? Această diferenţă ireductibilă riscă să nu fie

cunoscută cu ocazia extinderii reprezentării-suplcanță a operei de artă la amintire și la scrierea istorici. Or, această distanță va continua să fie adîncită de reflecțiile noastre ulterioare asupra raporturilor dintre memorie și istorie. Enigma trecută este în final aceea a unei cunoașteri fără recunoaștere. Totuși, sîntem oare îndreptățiți să spunem că ceva nu este în regulă cu raportul dintre reprezentarea istorică și ceea ce, în epilogul Epilogului, voi considera a fi micul miracol al memoriei? Ar însemna să uităm versantul pozitiv al reprezentării-suplcanță, și anume surplusul de ființă pe care îl conferă tocmai acelui ceva reprezentat de ea. După părerea mea, chiar reprezentarea istorică ridică la culme această sporire a semnificației, tocmai datorită lipsei de intuitivitate. Or, acest surplus de sens este rodul ansamblului operațiilor istoriografice. Prin urmare, el trebuie pus în slujba dimensiunii critice a istorici. Ideea de reprezentanță este atunci modul cel mai puțin dăunător de a aduce un omagiu unui demers reconstructiv, singurul disponibil pentru a sluji adevărul în istorie.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III

CONDIȚIA ISTORICĂ

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Examinarea operației istoriografice în planul epistemologic a luat sfîrșit ; ea a traversat cele trei momente, al arhivei, al explicației/comprehensiunii și al reprezentării istorice. Începe acum o reflecție de gradul doi privind condițiile de posibilitate ale acestui discurs. Ea e menită să ocupe locul filosofiei speculative a istoriei în dublul sens de istorie a lumii și de istorie a rațiunii. Ansamblul considerațiilor ce țin de această reflecție se află sub semnul hermeneuticii, în sensul cel mai general de examinare a modurilor de înțelegere implicate în cunoștințele cu vocație obiectivă. Ce înseamnă a înțelege la modul istoric? Iată întrebarea cea mai cuprinzătoare, care deschide acest nou ciclu de analize.

Ea guvernează două feluri de investigații ; acestea sînt repartizate pe doi versanți, un versant critic și un versant ontologic

Pe versantul critic, reflecția constă în a impune limite oricărei pretenții totalizante legate de cunoașterea istorică ; ea vizează cîteva modalități ale unei *hybris* speculative care face ca discursul istoriei despre ea însăși să se erijeze în discurs al Istoriei în sine cunoscîndu-se pe sine ; o astfel de examinare critică are valoarea unei validări a operațiilor obiectivante (aparținînd epistemologiei) care guvernează scrierea istoriei (capitolul 1).

Pe versantul ontologic, hermeneutica își atribuie sarcina de a explora presupozițiile numite existențiale, atît ale cunoașterii istoriografice efective, cît și ale discursului critic precedent. Ele sînt existențiale în sensul că structurează modul propriu de a exista, de a fi în lume, al acelei ființe care este fiecare dintre noi. Ele privesc în primul rînd condiția istorică de nedepășit a acestei ființe. Pentru a caracteriza condiția istorică, am fi putut folosi cu titlu emblematic termenul de istoricitate. Dacă totuși nu-l propunem, este din cauza echivocurilor ce rezultă din istoria sa relativ lungă și pe care mă voi strădui să le clarific. Un motiv fundamental mă face să prefer expresia „condiție istorică". Prin condiție, înțeleg două lucruri · pe de o parte, o situație în care fiecare se găsește de fiecare dată implicat, Pascal ar spune „închis" ; pe de altă parte, o condiționalitate, în sensul de condiție de posibilitate de rang ontologic sau, cum am spus mai sus, existențial, chiar în raport cu categoriile

hermeneuticii critice. Facem istoria şi facem istorie pentru că sîntem istorici (capitolul 2).

Coerenţa demersului se întemeiază de acum înainte pe necesitatea dublei treceri de la cunoaşterea istorică la hermeneutica critică şi de la aceasta la hermeneutica ontologică. Această necesitate nu poate fi demonstrată *a priori* : ea nu provine decît din punerea sa în operă care echivalează cu o punere la încercare. Articulaţia presupusă va rămîne pînă la sfîrşit o ipoteză de lucru.

M-am gîndit să închei partea a treia a acestei lucrări cu o explorare a fenomenului uitării. Cuvîntul figurează în titlul acestei lucrări, pe picior de egalitate cu memoria şi istoria. Fenomenul are într-adevăr aceeaşi amploare cu cele două mari clase de fenomene referitoare la trecut : trecutul este cel care, în dubla sa dimensiune mnemonică şi istorică, este pierdut în trecut, distrugerea unei arhive, a unui muzeu, a unui oraş — aceşti martori ai istoriei trecute — echivalează cu uitarea. Există uitare acolo unde au fost urme. Dar uitarea nu e doar duşmanul memoriei şi al istoriei. Una dintre tezele la care ţin cel mai mult este aceea că există de asemenea o uitare de rezervă ce constituie o resursă pentru memorie şi pentru istorie, fără a fi posibil să stabilim bilanţul acestei gigantomahii. Dubla valenţă a uitării nu poate fi înţeleasă decît dacă întreaga problematică a uitării e adusă la nivelul condiţiei istorice subiacente ansamblului raportului nostru cu timpul. Uitarea este emblema vulnerabilităţii întregii condiţii istorice. Acest considerent justifică locul capitolului despre uitare în partea hermeneutică a lucrării noastre, după hermeneutica ontologică. Tranziţia de la o problematică la alta va fi fost pregătită de revizuirea ansamblului raporturilor dintre memorie şi istorie în ultima secţiune a capitolului precedent. Capitolul despre uitare se încheie astfel cu triada ce formează titlul acestei cărţi (capitolul 3).

*
* *

Anchetei îi lipseşte totuşi un partener : iertarea. În acest sens, iertarea face pereche cu uitarea : nu este ea un fel de uitare fericită? Nu este ea, în mod fundamental, figura unei memorii împăcate? Desigur. Două motive m-au făcut totuşi să continui a o examina oarecum în afara textului, la modul Epilogului.

Pe de o parte, iertarea se referă la culpabilitate şi la pedeapsă ; or, ansamblul analizelor noastre a eludat această problematică. Problema memoriei a fost în esenţă aceea a fidelităţii faţă de trecut ; or, culpa-

bilitatea apare ca o componentă suplimentară față de recunoașterea imaginilor trecutului. Va trebui așadar s-o menținem în suspensie, cum s-a întîmplat odinioară cu greșeala, în epoca *Filosofiei voinței*. La fel se întîmplă și cu istoria : miza ei va fi adevărul în raportul său critic cu fidelitatea memoriei ; desigur, n-am putut să nu evocăm marile crime ale secolului XX ; dar nu istoricul le-a calificat astfel : reprobarea la adresa lor, care le face inacceptabile — ce litotă! — e pronunțată de cetățean, calitate ce aparține întotdeauna și istoricului. Dar dificultatea constă tocmai în a exercita judecata istorică într-un spirit de imparțialitate, sub semnul condamnării morale. Cît despre ancheta asupra condiției istorice, ea se învecinează de asemenea cu fenomenul de culpabilitate și, deci, cu acela al iertării ; dar ea își impune să nu treacă acest prag afirmînd ideea unei ființe datornice, în sensul de dependență față de o moștenire transmisă, făcînd abstracție de orice acuzație.

Alt motiv : dacă, pe de o parte, culpabilitatea își adaugă greutatea la aceea a ființei îndatorate, de cealaltă, iertarea își propune ca orizont eshatologic întreaga problematică a memoriei, a istoriei și a uitării. Această eterogenitate a originii nu exclude faptul că iertarea imprimă tuturor instanțelor trecutului pecetea semnelor sale ; în acest sens, ea se oferă ca orizontul lor comun de împlinire. Însă această aproximare a lui *eskhaton* nu garantează nici un *happy end* al întregului nostru demers : de aceea nu va fi vorba decît de iertarea dificilă (Epilog).

BCU IASI CENTRALA

PRELUDIU

POVARA ISTORICULUI ŞI NONISTORICUL

Am vrut să lăsăm deoparte, în marginea epistemologiei şi a ontologiei istoriei, contribuţia lui Nietzsche la această discuţie. *A doua consideraţie inactuală*, publicată în 1872 de Nietzche, pe atunci titular al catedrei de filosofie clasică la Universitatea din Basel, nu aduce nimic nou în examinarea critică a operaţiei istorice ; nici în aceea a filosofiei pre- sau posthegeliene a istoriei. Ea e inactuală în sensul că nu-i oferă istoricului altă ieşire din încurcăturile unei culturi masiv istorice decît una plasată sub semnul enigmatic al non–istoricului. Pe steagul acestei corăbii încărcate cu materiale inflamabile se poate citi emblema programatică : „Despre utilitatea şi inconvenientele istoriei (*Historie*) pentru viaţă"[1] . Lectura pe care o propunem pentru *A doua consideraţie inactuală* a lui Nietzsche este autorizată de însuşi stilul acestui eseu : tonul său e excesiv, fiind ajustat unei teme a excesului, excesul de istorie. În această calitate, el trebuie pus în paralel, la începutul acestei a treia părţi, cu mitul din *Phaidros* ce serveşte drept preludiu părţii a doua. Am desenat astfel un cerc : lectura mitului platonician propusă de mine constituia deja un exces, în măsura în care punea istoriograful în mod făţiş de aceeaşi parte cu acei *grammata* vizaţi literalmente de mit. Interpretarea liberă a textului lui Nietzsche pe care o propun acum îşi asumă riscul de a situa excesul culturii istorice de aceeaşi parte cu

[1] *Seconde Considération intempestive*, text stabilit de Giorgio Colli şi Mazzino Montinari, trad. fr. de Pierre Pusch, Paris, Gallimard, 1990. Totuşi, deşi am adoptat aici această traducere a textului citat, am preferat în titlu „intempestivă" în loc de „inactuală". [Vezi recenta versiune românească : „Consideraţii inactuale II : Despre foloasele şi daunele istorici pentru viaţă", în Friedrich Nietzsche, *Opere complete*, vol. II, ediţie critică ştiinţifică în 15 volume de Giorgio Colli şi Mazzino Montinari, trad. de Simion Dănilă, Timişoara, Editura Hestia, 1998, pp. 161–221, — *nota trad.*].

grammata incriminați și de a trata pledoaria în favoarea non–istoricului drept un echivalent oarecum postistoriografic și postistoricizant care ar plasa-o de aceeași parte cu elogiul adresat de Platon unei memorii de dinaintea intrării în scriere. Pînă și ezitarea lui Nietzsche cu privire la vindecarea de „boala istorică" face ecou ambiguității lui *pharmakon*, ezitînd între otrava și leacul din textul lui *Phaidros*. Rog cititorul să-mi acorde licența „jocului" revendicat de Platon nu numai pentru propriul său apolog, ci și pentru foarte serioasa dialectică marcînd ieșirea mitului prin marea poartă a discursului filosofic.

Două observații, înainte de a intra în miezul interpretării : pe de o parte, nu va trebui să pierdem din vedere că abuzul împotriva căruia protesta Platon era acela al discursului scris, desfășurat în toată amploarea retoricii. În eseul lui Nietzsche, cultura istorică a modernilor ocupă un loc comparabil celui ocupat de retorica anticilor în scriere. Desigur, cele două contexte sînt foarte diferite, astfel încît ar fi absurd să suprapunem termen cu termen *anamnēsis* ridiculizată de *grammata* și forța plastică a vieții pe care eseul nietzscheean vrea s-o sustragă relelor culturii istorice. Interpretarea mea are deci limitele obișnuite ale unei lecturi analogice. Pe de altă parte, ținta lui Nietzsche nu e metoda istorico-critică, istoriografia propriu–zisă, ci cultura istorică. Iar această cultură se confruntă cu viața, nu cu memoria, în privința utilității și a inconvenientelor. Un al doilea motiv, așadar, pentru a nu confunda analogia cu echivalența.

Întrebarea generată de dispoziția intempestivă a lui Nietzsche e simplă : cum să supraviețuiești unei culturi istorice triumfătoare? Eseul nu dă un răspuns univoc. Dar nici Platon nu spunea în *Phaidros* ce ar fi *anamnēsis* la ieșirea din criza retoricii scrise, chiar dacă spunea ce trebuie să fie dialectica ce argumentează. Prin urmare, pledoaria pentru antiistorie și supraistorie se află în aceeași situație programatică cu dialectica glorificată la sfîrșitul lui *Phaidros*. De o parte și de alta, forța principală a textului este aceea a denunțării : la Nietzsche, tonul denunțării e afișat încă din titlu : considerația e declarată *Unzeitgemässe* — intempestivă, inactuală, pe măsura lui *Unhistorisches* și a lui *Suprahistorisches* chemate să salveze cultura germană de boala istorică[2]. Tema „stricăciunii" apare de altfel încă

[2] „Inactuală este această considerație și fiindcă încerc să înțeleg aici, ca un prejudiciu, ca o infirmitate și ca o deficiență a timpului, ceva de care timpul este, pe drept cuvînt, mîndru, cultura sa istorică, fiindcă eu cred chiar că noi suferim cu toții de o mistuitoare febră istorică și ar trebui, cel puțin, să recunoaștem că suferim de asta." [*ibid.*, p. 94 ; cf. trad. rom. citată, p.164, — *nota trad.*].

din prefață[3]. Și tot o medicație inactuală i se pretinde încă de la început filologiei clasice[4].

Las deoparte pentru o discuție ulterioară comentariul cerut de comparația provocatoare propusă la începutul eseului între uitarea proprie bovinei care trăiește „în mod non-istoric" (*Seconde considération intempestive*, p. 95) și „forța de a uita" (*op. cit.*, p. 96) pretinsă de orice acțiune și care îi va permite omului memoriei și al istoriei „să-și vindece rănile, să-și repare pierderile, să reconstituie pe propriul său fond formele sfărîmate" (*op. cit.*, p. 97). Aș vrea să insist aici mai degrabă asupra legăturii menținute de-a lungul întregului eseu între cultura istorică și modernitate. Or, această legătură, subliniată cu insistență de eseul lui Koselleck comentat mai sus, este atît de puternică încît transformă considerația inactuală într-o pledoarie în același timp antiistoristă și antimodernă. *A doua considerație* este și ea antiistoristă, antimodernă, la fel de categoric în planul temei și în acela al tonului. Încă de la primul paragraf se creează un suspans, se menține o ambiguitate : „Elementul istoric și elementul non-istoric sînt la fel de necesare sănătății unui individ, unui popor, unei civilizații" (*op. cit.*, p. 98 ; vezi și trad. rom. citată, p. 167). Accentul principal este pus desigur pe non-istoric[5] : „Prea multă istorie omoară omul". Singură „starea absolut non-istorică, antiistorică nu generează numai acțiunea nedreaptă, ci orice act de dreptate" (*op. cit.*, p. 99). Nu-ul vorbește cel mai tare : în acest sens, *A doua considerație inactuală* este, așa cum am spus, excesivă. Autorul o știe și o mărturisește : „Dacă este adevărat, așa cum va trebui să stabilim, că un exces de cunoștințe istorice dăunează ființei vii, e la fel de necesar să înțelegem că viața are nevoie de ajutorul istoriei" (*op. cit.*, p. 103).

Propun să ilustrăm ambiguitatea ce compensează vehemența atacului prin modul rezervat în care sînt tratate la începutul eseului cele

---

[3] Ar trebui întocmit un florilegiu al vocabularului medical, apropiat de tematica vieții : saturație, greață, dezgust, degenerescență, greutate apăsătoare, povară, rană, pierdere, ruptură, moarte. De ecalaltă parte, vindecare, salvare, leac...

[4] „Profesiunea mea de filolog clasic îmi dă dreptul să spun următoarele : nu știu ce sens ar putea avea azi filologia clasică, dacă nu acela de a exercita o influență inactuală, adică de a acționa împotriva timpului, deci asupra timpului și, sperăm, în folosul unui timp ce va veni" (*ibid.*, p. 94 ; vezi și trad. rom. citată, p. 164, *nota trad.*).

[5] În acest sens, o observație asupra traducerii : *das Unhistorisches* nu trebuie tradus prin „non-istoricitate" (*ibid.*, p. 99), pentru a nu impieta asupra unei problematici distincte, aceea a lui *Geschichtlichkeit* care provine dintr-un cu totul alt orizont filosofic și constituie o tentativă foarte diferită de ieșire din criza istorismului. Vom reveni mai departe asupra ei. [Trad. rom. citată folosește termenul „a n i s t o r i c u l", spațiat în text, p. 167, *nota trad.*]

„trei forme ale istoriei" foarte bine studiate de comentatori şi a căror examinare o adaug aici la dosarul otrăvii şi al leacului. Sînt într-adevăr consacrate nişte analize bine temperate rînd pe rînd istoriei monumentale, istoriei tradiţionaliste şi istoriei critice. Este important să precizăm mai întîi nivelul reflexiv la care sînt instituite aceste trei categorii : nu mai sînt categorii epistemologice, precum acelea prezentate mai sus — proba documentară, explicaţia, reprezentarea. Dar ele nu aparţin nici nivelului reflexivităţii integrale la care se situează conceptul de proces, ţinta predilectă a loviturilor îndreptate împotriva iluziei istoriciste : „Spiritele istorice" — denumire propusă de Nietzsche — „cred că sensul existenţei se dezvăluie progresiv în cursul unui proces, ele nu privesc în urmă decît pentru a înţelege prezentul în lumina drumului deja parcurs şi pentru a învăţa să dorească cu mai mare îndrăzneală viitorul ; în pofida tuturor cunoştinţelor istorice, ele nu ştiu cît de mult gîndesc şi acţionează în mod non-istoric, nu ştiu nici ce rol determinant are în activitatea lor de istorici viaţa şi nu pura căutare a cunoaşterii" (*op. cit.*, p. 101 ; vezi şi trad. rom. p. 169 urm.). Nivelul acestei investigaţii prealabile este în mod expres pragmatic, întrucît exprimă în esenţă raportul istoriei cu viaţa şi nu cu cunoaşterea : de fiecare dată, „omul activ şi puternic" (*op. cit.*, p. 103 ; trad. rom. cit. : „fiinţa puternică şi activă", p. 171) este acela care constituie măsura utilităţii pentru viaţă.

Acestea fiind spuse, merită să ne oprim la travaliul de discriminare efectuat la fiecare dintre cele trei niveluri distinse de Nietzsche cu privire la echivocul sădit în inima eseului.

Astfel, istoria monumentală nu este definită mai întîi prin exces, ci prin utilitatea cuprinsă în „modelele de imitat şi de depăşit" (*op. cit.*, p. 104) ; prin această istorie, „măreţia se perpetuează" (*op. cit.*, p. 105). Or, boala istorică nivelează tocmai măreţia reducînd-o la insignifianţă. Excesul se grefează aşadar pe utilitate : el constă în abuzul de analogii care fac ca „porţiuni întregi ale trecutului să fie uitate, dispreţuite şi să se scurgă într-un val cenuşiu şi uniform de unde ies la suprafaţă ca nişte insuliţe izolate doar cîteva fapte scoase în evidenţă" (*op. cit.*, p. 107)*. Ea dăunează atunci trecutului. Dar ea dăunează de asemenea prezentului : admiraţia nemăsurată pentru oamenii mari şi puternici din trecut devine travestiul sub care se ascunde ura faţă de cei mari şi puternici ai prezentului.

* Comp. : „trecutul... porţiuni întregi din el sînt uitate, nesocotite şi curg devale ca un neîntrerupt puhoi cenuşiu şi numai unele fapte dichisite se ţesc întocmai ca nişte insule"... [trad. rom. cit., p. 174, *nota trad.*].

Nici ambiguitatea istoriei tradiționaliste nu este mai mică ; conservarea și venerarea costumelor și a tradițiilor sînt utile vieții : fără rădăcini nu există flori, nici fructe ; dar, o dată în plus, trecutul însuși are de suferit, toate lucrurile trecute sfîrșind prin a fi acoperite cu un văl uniform de venerabilitate, „ceea ce e nou și pe cale de a se naște fiind respins și atacat". O astfel de istorie nu știe decît să păstreze, nu și să genereze.

Cît despre istoria critică, ea nu se identifică cu iluzia istoricistă. Ea nu reprezintă decît un moment, acela al judecății, în măsura în care „orice trecut merită să fie condamnat" (*op. cit.*, p. 113 ; *ibidem*, trad. rom. cit., p.179) ; în acest sens, istoria critică desemnează momentul uitării meritate. Pericolul pentru viață coincide aici cu utilitatea sa.

Există deci o nevoie de istorie, fie ea monumentală, tradiționalistă sau critică. Ambiguitatea reziduală, apropiată de aceea a lui *pharmakon* din *Phaidros*, rezultă din faptul că există o lipsă de exces la fiecare dintre cele trei niveluri ale istorici avute în vedere, și anume acela al utilității incontestabile pentru viață a istoriei ca imitație a măreției, acela al venerației față de tradițiile trecutului și acela al exercitării critice a judecății. La drept vorbind, Nietzsche nu a stabilit cu adevărat în acest text echilibrul între utilitate și inconveniente, în măsura în care excesul se manifestă în chiar inima istoricului. Punctul de echilibru rămîne el însuși problematic : „Întrucît servește viața, istoria servește o forță non-istorică : deci ea nu va putea și nu va trebui niciodată să devină, în această poziție subordonată, o știință pură, ca de exemplu matematica. Cît despre a ști pînă unde are nevoie viața de serviciile istoriei, aceasta este una din problemele și din îngrijorările cele mai grave privind sănătatea unui individ, a unui popor, a unei civilizații. Căci prea multă istorie tulbură și face viața să degenereze, iar această degenerescență sfîrșește prin a pune în pericol istoria însăși" (*op. cit.*, p. 103 ; vezi, cu puține modificări, trad. rom. cit., p.171). Dar poate fi oare stabilit bilanțul cerut de titlu? Întrebarea rămîne pusă și la sfîrșitul eseului.

Lipsit de nuanțele precedente, atacul împotriva modernității e introdus prin ideea unei interpoziții între istorie și viața unui „astru magnific și strălucitor", și anume „voința de a face din istorie o știință" (*op. cit.*, p. 115 ; *vezi* și trad. rom. cit., p. 180). Această voință caracterizează „omul modern" (*ibid.* 9). Ea constă într-o violență împotriva memoriei echivalînd cu o inundare, cu o invazie. Primul simptom al bolii este „opoziția remarcabilă — necunoscută popoarelor antice — între o interioritate căreia nu-i corespunde nici o exterioritate și o exterioritate căreia nu-i corespunde nici o interioritate" (*op. cit.*, p. 116 ; trad. rom.

cit., p. 181). Nu sîntem departe de stigmatizarea de către *Phaidros* a „semnelor exterioare" care alienează memoria. Dar reproşul adoptă o alură modernă în măsura în care distincţia între categoriile interiorului şi ale exteriorului este ea însăşi o cucerire modernă, a germanilor în primul rînd : „nu sîntem oare noi celebrul popor al profunzimii interioare?" (*op. cit.*, p. 119)*. Şi totuşi, am devenit „enciclopedii ambulante" : pe fiecare dintre ele ar trebui tipărită dedicaţia : „manual de cultură interioară pentru barbarii exteriori" (*op. cit.*, p. 117).

Urmează un atac în toată regula, ce sparge digurile între care Nietzsche plănuieşte să-l canalizeze (cele cinci puncte de vedere de la începutul paragrafului 5!) : extirparea instinctelor, disimularea sub măşti, pălăvrăgelile bătrînilor cărunţi (nu rezerva oare şi *Phaidros* bătrînilor savoarea unor *grammata*?), „neutralitatea eunucilor, redublarea fără sfîrşit a criticii de către critică, pierderea setei de dreptate"[6] în favoarea unei indiferenţe binevoitoare faţă de „obiectivitate"[7], estomparea leneşă în faţa „mersului lucrurilor", refugiul în „melancolica indiferenţă"[8]. Răsună atunci atît declaraţia majoră a eseului („Numai de la cea mai înaltă forţă a prezentului ai dreptul să interpretezi trecutul" [*op. cit.*, p. 134 ; spaţiat în trad. rom. cit., pp.194–195]) cît şi profeţia ultimă („Doar cel ce construieşte viitorul are dreptul să judece trecutul" [*ibid.* ; trad. rom. cit., p. 195]). Îşi croieşte drum ideea de „dreptate istorică" a cărei judecată este „întotdeauna destructivă" (*op. cit.*, p. 136). E preţul de plătit pentru ca să renască instinctul de construcţie ce ar trebui să smulgă celebrarea artei şi chiar devoţiunea religioasă din pura cunoaştere ştiinţifică (*op. cit.*, pp. 136–137 ; trad. rom. cit., pp.197–198). E riscul să apară atunci, fără nici o oprelişte, elogiul iluziei, diametral opus

* Comp. : ...„doar sîntem renumitul popor al abisurilor interioare" [trad. rom. cit., p. 183, *nota trad.*].

[6] „Există ceva măreţ în setea de adevăr glorificată pretutindeni într-un mod atît de nesocotit doar în măsura în care omul îndrăgostit de adevăr nutreşte totodată voinţa necondiţionată de a fi drept" (*ibid.*, p. 128). [Comp. : „Numai în măsura în care cel ce spune adevărul nutreşte dorinţa stringentă de a fi drept, există ceva măreţ în năzuinţa de adevăr glorificată pretutindeni într-un chip atît de nesocotit"... Trad. rom. cit., p.190, *nota trad.*].

[7] „Aceşti istorici naivi numesc «obiectivitate» faptul de a măsura opinii şi acte trecute după opiniile curente ale momentului prezent, unde găsesc canonul oricărui adevăr : efortul lor constă în a împăca trecutul cu trivialitatea actuală" (*ibid.*, p. 130). Şi mai departe : „astfel, omul îşi întinde pînza asupra trecutului şi devine stăpînul său ; aşa se manifestă instinctul său artistic – dar nu instinctul său de adevăr şi dreptate. Obiectivitatea şi spiritul de dreptate sînt două lucruri complet diferite" (*ibid.*, p. 131).

[8] Strigătul de luptă : „Divizie de muncă! Alinierea!" nu găseşte oare ecou în mărturisirea dezamăgită a lui Pierre Nora : „Arhivaţi, arhivaţi, va mai rămîne întotdeauna ceva"?

realizării conceptului prin el însuşi, conform grandioasei filosofii hegeliene a istoriei[9]. Platon însuşi, cel din *Republica* III, 404b *sq.* se află în slujba „marii minciuni necesare", în detrimentul pretinsului adevăr necesar. Contradicţia e astfel adusă în miezul ideii de modernitate : timpurile noi evocate de ea sînt plasate de cultura istorică sub semnul bătrîneţii.

La sfîrşitul acestui atac ce nu cunoaşte măsură, este foarte greu de spus ce sînt istoricul şi supra–istoricul. O temă face totuşi legătura între aceste concepte–limită şi pledoaria pentru viaţă : tema tinereţii. Ea răsună la sfîrşitul eseului, aşa cum se va întîmpla cu tema natalităţii la sfîrşitul cărţii Hannei Arendt *Condiţia omului modern*. Exclamaţia — „Gîndindu-mă aici la tinereţe, strig : «pămînt! pămînt!»" (*op. cit.*, p. 161)* — poate părea ademenitoare ; ea dobîndeşte sens în perechea tinereţe/bătrîneţe, care străbate subteran eseul, în cadrul unei reflecţii generale asupra îmbătrînirii pe care meditaţia asupra condiţiei istorice nu o poate eluda. Tinereţea nu este o vîrstă a vieţii, ci o metaforă a forţei plastice a vieţii.

În nimbul invocaţiei către tinereţe se aşază *in fine* cu insistenţă termenul de boală istorică, iar acesta îl cere la rîndul său pe acela de leac despre care nu se ştie în final dacă nu cumva este şi otravă, datorită alianţei sale secrete cu justiţia ce condamnă. Totul devine într-adevăr mai concis în finalul acestui eseu care avusese pînă atunci prea multe lungimi : „Nu ne vom mira dacă sînt nume de otrăvuri (*Giften*) — antidoturile istoriei sînt forţele non–istorice şi supra–istorice" (*op. cit.*, p. 166). La drept vorbind, atunci cînd e vorba să facă diferenţa între non–istoric şi supra–istoric, Nietzsche e avar în privinţa cuvintelor. „Non–istoricul e asociat cu «arta şi forţa de a uita» şi de «a se închide într-un orizont limitat»" (*ibid.*). A fost astfel aruncată o punte în direcţia consideraţiilor de la începutul eseului asupra celor două uitări, aceea a rumegătorului şi aceea a omului istoric. Ştim acum că această uitare nu e istorică, ci non–istorică. Cît despre „supra–istoric", el deturnează privirea de la devenire şi o îndreaptă spre puterile distribuitoare de eternitate care sînt arta şi religia. De acum înainte, cea care vorbeşte

---

[9] Nietzsche nu rezistă exagerării de a se preface că Hegel ar fi identificat „procesul universal" cu propria sa existenţă berlineză (*ibid.*, p. 147) , tot ce ar urma reducîndu-se la o „coda muzicală a rondoului istoriei universale sau mai exact la o repetiţie superfluă" (*ibid.*). Desigur, se învoieşte Nietzsche, Hegel „nu a spus aşa ceva" (*ibid.*) ; el a implantat însă în minţile oamenilor raţiunea de a crede.

* Comp. : „Pomenind în acest loc de t i n e r e ţ e, strig pămînt! pămînt!" (spaţiat în text, trad. rom. cit., p. 215).

aici despre otravă este ştiinţa, deoarece ea urăşte foarte mult aceste puteri, la fel cum urăşte uitarea în care nu vede decît moartea cunoaşterii[10]. Non-istoricul şi supra-istoricul constituie astfel antidotul (*Gegenmittel*) natural al invadării vieţii de către istorie, al bolii istorice. „Fără îndoială, acest antidot ne va cauza o oarecare suferinţă, nouă, celor bolnavi de istorie. Dar acest lucru nu reprezintă o dovadă împotriva terapeuticii (*Heilverfahren*) adoptate" (*op. cit.*, p. 167).

Tinereţea este heraldul acestei terapeutici : căci „ea va suferi în egală măsură din cauza răului şi a remediului" (*Gegenmittel*) (*ibid.*).

Tinereţea ca epigon încărunţit : „această parabolă (*Gleichnis*) este valabilă pentru fiecare dintre noi" (*op. cit.*, p. 169).

[10] Colli şi Montinari redau o versiune anterioară a acestei pagini : „Ştiinţa le consideră pe ambele nişte otrăvuri ; dar numai o lacună a ştiinţei face ca aceasta să nu vadă în ele decît otrăvuri şi nu leacuri. Ştiinţei îi lipseşte o ramură, un fel de terapeutică superioară care să studieze efectele ştiinţei asupra vieţii şi să fixeze doza de ştiinţă ce asigură sănătatea unui popor şi a unei civilizaţii. Reţetă : forţele non-istorice ne învaţă uitarea, localizează, creează o atmosferă, un orizont ; forţele supra-istorice ne fac mai indiferenţi faţă de seducţiile istorici, calmează şi produc o diversiune. Natură, filosofie, artă, compasiune" (*ibid.*, pp. 113-114).

1
Filosofia critică a istoriei

NOTĂ DE ORIENTARE

Începem parcursul hermeneutic cu filosofia critică a istoriei. Ar fi greşit să se creadă că în absenţa unei filosofii de tip speculativ a istoriei nu există loc decît pentru o epistemologie a operaţiei istoriografice. Rămîne un spaţiu de sens pentru conceptele metaistorice aparţinînd unei critici filosofice înrudită cu aceea a lui Kant din **Critica facultăţii de judecare** *ce ar merita numele de „critică a judecăţii istorice". O consider ca fiind prima ramură a hermeneuticii, în sensul că ea îşi pune întrebări cu privire la natura înţelegerii care traversează cele trei momente ale operaţiei istoriografice. Această primă hermeneutică abordează reflecţia de gradul doi prin versantul său critic, în dublul sens de delegitimare a pretenţiilor cunoaşterii de sine a istoriei de a se erija în cunoaştere absolută şi de legitimare a cunoaşterii istorice cu vocaţie obiectivă.*

Epistemologia din partea a doua a lucrării noastre a făcut apel la acest fel de reflexivitate mai ales pentru a examina modelele cronologice elaborate de respectiva disciplină. Dar lipsea o elaborare distinctă a condiţiilor de posibilitate ale categoriilor temporale demne de a se enunţa în termenii timpului istoriei. Vocabularul modelizării — celebrele „modele temporale" ale istoriei **Analelor** *— nu era la înălţimea acestei întreprinderi critice. Îi datorez lui Reinhard Koselleck identificarea distanţei dintre modelele folosite în operaţia istoriografică şi categoriile temporale ale istoriei. „Istoria conceptelor" —* **Begriffsgeschichte** *— căreia îi este consacrată o parte importantă a operei sale, are drept obiect categoriile ce guvernează tratarea istorică a timpului, „istorizarea" generală a cunoaşterilor privitoare la întregul cîmp practic. Capitolul următor va arăta că această examinare ţinteşte la rîndul ei în direcţia unei*

hermeneutici ontologice a condiției istorice, în măsura în care istorizarea ține de o experiență în sensul tare al cuvîntului, de o „experiență a istoriei", după titlul uneia din culegerile de eseuri ale lui Koselleck. Prezentul capitol se va menține în limitele unei critici a pretenției cunoașterii de sine a istoriei de a se constitui în cunoaștere absolută, în reflecție totală.

Vor fi explorate rînd pe rînd cele două semnificații principale ale criticii. În primele două secțiuni va fi privilegiat vîrful negativ al criticii ; în ultimele două, vor fi luate în considerare dialecticile externă și internă ale cunoașterii de sine a istoriei, care atestă în mod pozitiv autolimitarea asumată de această cunoaștere.

Vom măsura mai întîi ambiția cea mai înaltă atribuită de filosofia romantică și postromantică germană cunoașterii de sine a istoriei. Voi întreprinde această cercetare călăuzit de Koselleck și de importantul său articol „Istorie" — **Geschichte** *— consacrat constituirii istoriei ca singular colectiv ce leagă ansamblul istoriilor speciale. Semantica conceptelor istorice va servi drept detector al visului de autosuficiență exprimat de formula „istoria însăși"* **(Geschichte selber)** *revendicată de autorii avuți în vedere. Acest vis va fi urmărit pînă în punctul unde el întoarce împotriva lui însuși arma „întregului ca istorie" (secțiunea I).*

Această critică a ambiției extreme și declarate a cunoașterii de sine a istoriei va fi aplicată apoi unei pretenții în aparență diametral opusă față de precedenta, aceea de a considera epoca prezentă nu numai ca fiind diferită, ci și preferabilă oricărei alteia. O astfel de autocelebrare, unită cu autodesemnarea este caracteristică pentru apologia modernității. După mine, expresia „modernitatea noastră" duce la o aporie asemănătoare celei conținute în expresia „istoria însăși". Cea care produce confuzie este mai întîi „recurența istorică" a pledoariei pentru modernitate, din Renaștere și epoca Luminilor pînă în zilele noastre. Dar, în mod mai evident, concurența între mai multe pledoarii ce amestecă valorizarea și cronologia, de exemplu pledoaria lui Condorcet și aceea a lui Baudelaire, destabilizează cel mai sigur preferința pentru sine asumată de o anumită epocă. Se pune atunci problema de a ști dacă o argumentație exclusiv în termeni de valoare poate eluda echivocul unui discurs ce se reclamă deopotrivă de la universal și de la situarea sa în prezentul istoric. Și se mai pune problema de a ști dacă discursul postmodernului se sustrage contradicției interne. Într-un fel sau altul, singularitatea istorică ce se gîndește pe sine generează o aporie simetrică celei a totalității istorice care se cunoaște pe sine la modul absolut (secțiunea II).

Hermeneutica critică nu-şi epuizează resursele în denunţarea formelor deschise sau ascunse ale pretenţiei cunoaşterii de sine a istoricului de a atinge reflecţia totală. Ea e atentă la tensiunile, la dialecticile datorită cărora cunoaşterea îşi măsoară pozitiv limitele.

*Polaritatea între judecata judiciară şi judecata istorică reprezintă una dintre aceste dialectici remarcabile, rămînînd totodată o limitare externă căreia i se supune istoria : dorinţa de imparţialitate comună celor două modalităţi de judecată se supune unor constrîngeri opuse, în exercitarea sa efectivă. Imposibilitatea de a ocupa singur poziţia terţului devine deja evidentă prin comparaţia între cele două parcursuri ale luării deciziilor, proces, pe de o parte, arhivă, de cealaltă ; ici şi colo, o anume utilizare a mărturiei şi a dovezii ; o anume finalitate a sentinţei terminale de o parte şi de alta. Accentul principal cade pe concentrarea judecăţii judiciare asupra responsabilităţii individuale, opusă expansiunii judecăţii istorice în contextele cele mai deschise ale acţiunii colective. Aceste consideraţii asupra celor două meserii, de istoric şi de judecător, servesc drept introducere punerii la încercare propuse de marile crime ale secolului XX, supuse rînd pe rînd justiţiei penale a marilor procese şi judecăţii istoricilor. Una din mizele teoretice ale comparaţiei priveşte statutul atribuit singularităţii, deopotrivă morală şi istorică, a crimelor secolului. În plan practic, exercitarea publică a unei judecăţi sau a alteia prilejuieşte sublinierea rolului terapeutic şi pedagogic al lui „***dissensus*** *civic" generat de controversele ce animă spaţiul public al discuţiei în punctele de interferenţă a istoriei în cîmpul memoriei colective. Astfel cetăţeanul este el însuşi terţul între judecător şi istoric (secţiunea III).*

O ultimă polaritate subliniază limitarea internă la care este supusă cunoaşterea de sine a istoriei. Polaritatea nu mai este între istorie şi celălalt al său, aşa cum se întîmplă în polaritatea judiciară ; ea se află chiar în sînul operaţiei istoriografice sub forma corelaţiei între proiectul de adevăr şi componenta interpretativă a operaţiei istoriografice înseşi. Este vorba de mult mai mult decît angajarea subiectivă a istoricului în constituirea obiectivităţii istorice : despre jocul de opţiuni ce jalonează toate fazele operaţiei, de la arhivă la reprezentarea în istorie. Interpretarea se dovedeşte a avea astfel aceeaşi amploare ca proiectul de adevăr. Această remarcă îşi justifică locul la sfîrşitul parcursului reflexiv înfăptuit în acest capitol (secţiunea IV).

*
* *

1. „*DIE GESCHICTE SELBER*". „ISTORIA ÎNSĂŞI"

Vom reface împeună cu Koselleck călătoria la izvoarele grandioasei ambiţii a cunoaşterii de sine a istoriei de a accede la reflecţia totală, formă eminentă a cunoaşterii absolute. Lui îi datorăm recunoaşterea distanţei între modelele temporale folosite în operaţia istoriografică şi categoriile temporale ale istoriei.

Am analizat desigur în *Temps et Récit* III celebrul eseu intitulat „Cîmp de experienţă şi orizont de aşteptare : două categorii istorice", reluat în *Viitorul trecut* ; însă nu observasem legătura între acest eseu şi ansamblul cercetărilor aparţinînd unui tip ierarhic superior celui de epistemologie a operaţiei istoriografice[1] : Fiind vorba de noţiunile „cîmp de experienţă" şi „orizont de aşteptare", avem de-a face, notează Koselleck, cu „categorii ale cunoaşterii capabile să ajute la fundarea posibilităţii unei istorii" (*Le futur passé*, p. 208). În mod mai radical, e vorba de a defini „timpul istoriei", sarcină despre care se spune în prefaţă că „aceasta este, dintre toate problemele puse de ştiinţa istorică, una din cele mai greu de rezolvat". Într-adevăr, fiind vorba de conţinuturi ale istoriei, e suficient un sistem fiabil de datare ; cît despre ritmurile tem-

[1] În *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, pp. 375-391, introduc analizele lui Koselleck chiar după confruntarea cu filosofia hegeliană a istoriei („Renoncer à Hegel", pp. 349-374) şi încerc să le plasez sub egida unei hermeneutici a conştiinţei istorice a cărei principală categorie este aceea de a fi afectată de trecut, pe care o datorez lui Hans G. Gadamer. Koselleck e intercalat astfel între Hegel, la care renunţ, şi Gadamer, la care mă raliez. Ceea ce îi lipseşte acestei puneri în perspectivă este recunoaşterea dimensiunii transcendentale a categoriilor metaistorice. Această recunoaştere nu a fost posibilă decît la capătul unei reconstrucţii răbdătoare a operaţiei istorice eliberate de îngrădirile unei preocupări naratologice dominante. *Categoriile* cercetate de R. Koselleck îşi definesc statutul metaistoric în raport cu *modelele* operaţiei istoriografice.Aceasta nu înseamnă că îmi reneg abordarea hermeneutică din *Temps et Récit* III : R. Koselleck însuşi face parte, alături de Harald Weinrich şi Karl Heinz Stierle din grupul de cercetare care publică sub numele *Poetik und Hermeneutik*. În volumul V al acestei colecţii, intitulat *Geschichte, Ereignis und Erzählung* (Istorie, Eveniment, şi Povestire) au fost publicate două dintre articolele reluate în *Viitorul trecut* : „Istorie, istorii şi structuri temporale formale" şi „Reprezentare, eveniment şi structură".

porale ale ansamblurilor delimitate de discursul istoric, ele se detaşează pe fondul unui „timp al istoriei" care punctează pur şi simplu istoria, istoria şi-atît.

Koselleck este îndreptăţit să caracterizeze aceste categorii ca fiind metaistorice. O astfel de evaluare a statutului lor e confirmată de omologia alcătuirii categoriilor timpului istoric la Koselleck şi a categoriilor timpului interior în *Confesiunile* sfîntului Augustin. Există un paralelism frapant între cuplul *orizont de aşteptare/spaţiu de experienţă* şi cuplul *prezent al viitorului/prezent al trecutului.* Cele două cupluri aparţin aceluiaşi nivel al discursului. Mai mult, ele se ajută reciproc : structurile timpului istoric nu se mărginesc să dea o amplitudine mai mare structurilor timpului mnemonic, ele deschid un spaţiu critic unde istoria îşi poate exercita funcţia corectivă faţă de memorie ; în schimb, dialectica augustiniană a prezentului triplu redeschide trecutul istoriei spre un prezent al iniţiativei şi un viitor al anticipaţiei cărora, la momentul potrivit, va trebui să li se găsească pecetea în inima întreprinderii istorice. Koselleck are dreptate să spună că „nici sfîntul Augustin, nici Heidegger nu şi-au pus întrebări cu privire la timpul istoriei" (*op. cit.*, p. 328) — ceea ce e mai puţin adevărat despre Gadamer, aşa cum afirm în *Temps et Récit* III. Aportul analizelor lui Koselleck constă în tratarea acestor categorii drept condiţii ale descoperirii schimbărilor ce afectează timpul istoric însuşi, şi în principal ale trăsăturilor diferenţiale proprii concepţiei modernilor despre schimbarea istorică[2]. Modernitatea este ea însăşi — vom reveni mai tîrziu asupra acestui lucru — un fenomen istoric global, întrucît percepe Timpurile moderne ca pe nişte timpuri noi ; or, o astfel de percepţie nu poate fi reflectată decît în termenii unei îndepărtări crescînde a aşteptărilor cu privire la toate experienţele făcute pînă astăzi. Nu era şi cazul aşteptărilor eshatologice ale creştinătăţii care, datorită statutului lor ultra-mundan, nu puteau fi coordonate cu experienţa comună în interiorul unui proces istoric unic. Deschiderea orizontului de aşteptare desemnat prin termenul „progres" reprezintă condiţia prealabilă a conceperii Timpurilor moderne ca timpuri noi, ceea ce constituie definiţia tautologică a modernităţii, cel puţin în germană. Se poate vorbi în această privinţă de „temporalizarea experienţei istoriei" ca proces de perfecţionare constantă şi crescîndă. Multe experienţe se lasă enumerate atît în ordinea aşteptării cît şi în aceea a experienţei rememorate ; se pot chiar distinge unele progrese inegale ; însă o noutate globală adînceşte distanţa între cîmpul de experienţă şi orizontul de aşteptare[3]. Noţiunile de accelerаţie şi de caracter

[2] Titlul *Viitorul trecut* poate fi înţeles în sensul de viitor care nu mai este, viitor împlinit, caracteristic epocii cînd istoria a fost gîndită ca atare.

[3] Deşi nu a scris critica facultăţii de judecare istorice, care ar fi constituit partea a treia a *Criticii facultăţii de judecare*, Kant i-a schiţat totuşi trăsăturile în *Conflictul*

disponibil al istoriei aparţin aceluiaşi ciclu. Accelerația este indiciul infailibil că distanța nu se menține decît modificîndu-se în permanență ; accelerația este o metacategorie a ritmurilor temporale ce leagă ameliorarea de prescurtarea intervalelor : ea dă noțiunii de viteză o tentă istorică ; ea permite *a contrario* să se vorbească despre întîrziere, înaintare, baterea pasului pe loc, regres. Cît despre caracterul disponibil al istoriei, despre caracterul său de fezabilitate, el desemnează o capacitate care este în acelaşi timp aceea a agenților istoriei şi a istoricilor ce dispun de istorie scriind-o[4]. Faptul că cineva face istoria este o formulă modernă de neconceput înainte de sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi ratificată oarecum de Revoluția franceză şi Napoleon. Nivelul metaistoric al conceptului se manifestă prin aceea că el a putut supraviețui credinței în progres, aşa cum dovedeşte, în afara domeniului german[5], deviza mîndră împrumutată de la Michel de Certeau, sub care Jacques Le Goff şi Pierre Nora i-au adunat pe istoricii francezi ai anilor şaptezeci[6]. Dacă noțiunea de fezabilitate a istoriei este atît de tenace, aceasta se datorează fără îndoială faptului că ea are ambiția să întemeieze raportul nostru dublu cu istoria — a face istoria şi a face istorie — pe competența constitutivă a cîmpului practic al celui pe care îl numesc cu un termen înglobant „omul capabil".

---

facultăților. Citim astfel în secțiunea a doua, § 5 : „În specia umană trebuie să survină o experiență care, în calitate de eveniment, să indice în această specie o dispoziție şi o aptitudine de a fi cauza înaintării spre mai bine precum şi de a fi *făuritorul* acestui act, întrucît este actul unei ființe dotate cu libertate ; putem susține că un eveniment este efectul unei cauze date atunci cînd se produc circumstanțele care cooperează cu ea". O astfel de „istorie profetică a speciei umane" se bazează pe semnele date de istoria efectivă destinației cosmopolitice a speciei umane. Revoluția franceză a fost pentru Kant unul din aceste semne, despre care spune : „un asemenea fenomen al istoriei umanității nu se uită" (*Conflictul facultăților*, secțiunea a doua, § 7).

[4] Koselleck dedică o analiză separată noțiunii de disponibilitate.

[5] Se citează în mod curent formula lui Treischke reluată de Koselleck : „Dacă istoria ar fi o știință exactă, ar trebui să fim capabili să dezvăluim viitorul statelor. Nu putem s-o facem, căci știința istorică se loveşte pretutindeni de misterul personalității. Cei ce fac istoria sînt indivizii, oamenii, oameni ca Luther, Frederic cel Mare şi Bismarck. Acest mare adevăr eroic va fi întotdeauna valabil ; însă faptul că acești oameni par a fi oamenii potriviți la momentul potrivit rămîne pe veci un mister pentru muritorii de rînd. Timpul formează geniul, dar nu îl creează" (citat de Koselleck, *ibid.*, p. 245).

[6] Noutatea demersului este subliniată în textul de prezentare a lucrării colective *Faire de l'histoire* : „Operă colectivă şi diversă, lucrarea pretinde totuşi să ilustreze şi să promoveze un nou tip de istorie". În cele trei formule, „Probleme noi", „Concepte noi", „Obiecte noi", noutatea constituie o replică la fărîmițarea cîmpului istoric în acea epocă. În acest sens, ea se află în consonanță cu unificarea conceptului de istorie despre care va fi vorba puțin mai departe.

Nimic nu subliniază mai bine caracterul unilateral al conceptului de fezabilitate a istoriei decît legătura sa strînsă cu metacategoria prin excelenţă reprezentată de conceptul însuşi de istorie ca singular colectiv. E categoria principală prin care poate fi gîndit timpul istoriei. Există timp al istoriei în măsura în care există o istorie unică. Aceasta e teza principală a lui Koselleck într-un articol seminal* publicat în *Lexicul istoric al limbii politico–sociale în Germania* sub titlul simplu „Geschichte"[7]. În această privinţă, ar fi o iluzie să credem că respingerea zgomotoasă a filosofiei hegeliene a istoriei şi eliminarea disprețuitoare a speculaţiilor hazardate ale unui Spengler sau ale unui Toynbee şi chiar ale unor emuli mai recenţi cu ambiţii planetare, îi scutesc pe istorici de sarcina de a explica de ce acelaşi cuvînt, „istorie", desemnează, fără o amfibologie uşor de denunţat, singularul colectiv al şirului de evenimente şi ansamblul discursurilor despre acest singular colectiv. Problema ţine de nivelul transcendental de discurs critic asupra istoriei. Koselleck se foloseşte de instrumentul remarcabil al unei semantici conceptuale, un fel de lexicografie selectivă a vocabularului de bază al ştiinţelor istorice. Dar spre deosebire de o lucrare istoriografică limitată la examinarea conceptelor cu condiţia punerii între paranteze a referentului, metacategoriile folosite sînt, asemenea categoriilor kantiene, condiţiile de posibilitate ale unei experienţe specifice. Lexicul se bazează aşadar pe un raport triunghiular : concept director, funcţionare lingvistică şi experienţă. Cîmpul de aplicaţie al acestor concepte directoare e constituit de ceea ce autorul numeşte „experienţa istoriei"[8], şi anume ceva mai mult decît un teritoriu epistemologic, un autentic raport cu lumea, comparabil cu acela pe care se întemeiază experienţa fizică. Or, această experienţă e proprie epocii moderne. Autorul vorbeşte despre un „nou spaţiu al experienţei". Referinţa la modernitate, la care vom reveni pe larg mai departe, marchează încă de la început caracterul epochal** al semanticii conceptuale înseşi. Această pecete a epocii

---

* Paul Ricœur refoloseşte aici un vechi epitet metaforic latin, cel din expresia *rationes seminales* cu privire la existenţa unor *rationes* cu putere germinativă [*nota trad.*].

[7] Articolul „Geschichte" în *Geschichtlische Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett–Cotta, 1975. Traducerea franceză a acestui text de către Michel Werner e plasată în fruntea culegerii de articole *L'Expérience de l'histoire, op. cit.*

[8] Este titlul dat culegerii de articole căreia îi aparţine „Le concept d'histoire" : R. Koselleck, *L'Expérience de l'histoire, op. cit.*

** Adjectivul pare a fi definit în fraza ce urmează drept calitate de „pecete a epocii", deşi grafia cuvîntului evocă mai degrabă conceptul husserlian de *epochē*=reducţia transcendentală sau fenomenologică [*nota trad.*].

plasează demersul sub semnul istoricismului la care îl conduce propriul său parcurs, fără ca o astfel de ieşire să fi fost căutată.

La începutul acestei istorii se afirmă o aşteptare naivă a cărei complexitate crescîndă va fi dezvăluită de cursul ulterior. Koselleck leagă aşteptarea de „două evenimente de lungă durată care sfîrşesc prin a se uni, deschizînd astfel un spaţiu de experienţă ce nu fusese formulat înainte" („Geschichte", p. 10). E vorba, pe de o parte, de naşterea conceptului de istorie ca un *colectiv singular* ce uneşte istoriile speciale într-un concept comun ; şi, pe de altă parte, de „contaminarea mutuală" a conceptelor *Geschichte*, care desemnează un complex de evenimente şi *Historie*, care desemnează cunoaşterea, povestirea şi ştiinţa istoriei, contaminare ce duce la o absorbire a celui de al doilea de către primul. Cele două evenimente conceptuale, dacă putem spune aşa, sfîrşesc prin a constitui unul singur, şi anume producerea conceptului de „istorie ca atare", de „istorie însăşi" (*Geschichte selber*).

Desemnînd colectivul singular în care se adună ansamblul istoriilor particulare, naşterea conceptului de istorie marchează cucerirea celei mai mari distanţe imaginabile între istoria singulară, pe de o parte, şi multiplicitatea nelimitată a memoriilor individuale şi pluralitatea memoriilor colective subliniată de Halbwachs, pe de altă parte. Această cucerire e confirmată de ideea că istoria devine ea însăşi propriul ei subiect. Dacă există o experienţă nouă, ea nu este alta decît aceea a autodesemnării unui nou subiect de atribuire numit istorie.

Înţelegem de ce al doilea „eveniment" evidenţiat de Koselleck — şi anume absorbirea lui *Historie* de către *Geschichte* — s-a putut confunda cu acela al formulării conceptului de istorie drept colectiv singular. Autonomia istoriei care îşi este propriul subiect determină în ultimă instanţă reprezentarea sa. Producîndu-se, istoria îşi articulează propriul discurs. Această absorbire s-a făcut în pofida rezistenţelor sporadice ale unor autori precum Niebuhr, îndrăgostiţi de precizia metodologică. Vechea definiţie ce îşi are originea la Cicero („Istoria este o povestire veridică a unor lucruri trecute"), precum şi funcţia de a instrui atribuită de antici lui *historia* (*historia magistra vitae*) sînt reînsuşite de noua experienţă a istoriei care se reflectă pe măsură ce se întîmplă. Din această reflexivitate a istoriei derivă un concept specific al timpului istoric, o temporalizare proprie istoriei[9].

[9] „Descoperirea în conceptul de istorie a unui timp istoric prin natura sa coincide cu experienţa Timpurilor moderne." (*ibid.*, p. 21)

În acest studiu, pe care îl putem numi al naivității sau al inocenței, termenul de istorie etalează un conținut realist ce îi asigură istoriei ca atare o aspirație proprie spre adevăr[10].

Înainte de a merge mai departe, merită să mai reflectăm puțin asupra expresiei „experiența istoriei" dată de Koselleck ca titlu întregii lucrări în care se înscrie articolul în discuție. A fost deschis „un nou spațiu al experienței", spune autorul, „iar școala istorică se hrănește de atunci din el" (art. cit., p. 51). Or, acest spațiu al experienței coincide cu modernitatea. Rezumînd, putem vorbi atunci de experiența modernă a istoriei. Cititorul va nota în această privință o schimbare importantă a vocabularului lui Koselleck începînd cu *Viitorul trecut,* unde spațiul experienței era opus orizontului de așteptare (cf. *Temps et Récit*, III, *op. cit.*, pp. 375–391). Aplicat de acum înainte istoriei ca atare, conceptul de experiență, calificat de către modernitate, acoperă cele trei instanțe ale timpului. El face legătura între trecutul întîmplat, viitorul așteptat și prezentul trăit și acționat. Ceea ce e declarat modern prin excelență este tocmai acest caracter omnitemporal al istoriei. În același timp, conceptul de istorie dobîndește, pe lîngă semnificația sa temporală reînnoită, o nouă semnificație antropologică : istoria este istoria omenirii iar istoria mondială, istorie mondială a popoarelor. Omenirea devine în același timp obiect total și subiect unic al istoriei, pe cînd istoria devine colectiv singular.

Pe acest fond de presupoziții trebuie să reașezăm apariția noțiunilor de „filosofie a istoriei" o dată cu Voltaire, de „Idee a unei istorii universale din punct de vedere cosmopolitic" o dată cu Kant, de „filosofie a istoriei omenirii" cu Herder, de „filosofie a lumii" (*Weltgeschichte*) ridicată de Schiller la rangul de „tribunal al lumii". O dată cu această ultimă dezvoltare, teritoriul narativ al istoriei se mărește prin adăugarea unei reflecții moralizatoare cu valoare universală asupra semnificației istoriei înseși[11].

Nu mai lipsește decît dimensiunea speculativă enunțată de Novalis, care proclamă că „istoria se generează ea însăși" (citat în *Geschichte*,

[10] „Această lume a experienței are o aspirație imanentă spre adevăr" (*ibid.*, p. 22). Iar mai departe : „Dacă e să ne exprimăm într-un mod mai exagerat, istoria (*Geschichte*) reprezintă un fel de categorie transcendentală ce vizează condiția de disponibilitate a istoriilor" (*ibid.*, p. 27). Droysen va spune că „ea își este sieși propria cunoaștere" (citat *ibid.*).

[11] Se vor citi în cscul incredibil de documentat al lui Koselleck contribuțiile distincte ale unor gînditori importanți precum Chladenius, Wieland, von Humboldt, F. Schlegel, F. von Schiller, Novalis și mai ales Herder, pentru a nu mai vorbi de marile nume ale școlii istorice germane : Ranke, Droysen, Niebuhr, Burckhardt.

p. 48). Lucrarea lui Hegel *Raţiunea în istorie* încununează această epopee conceptuală. Sub egida dialecticii spiritului obiectiv e pecetluit pactul între raţional şi real, despre care se spune că exprimă ideea cea mai înaltă a filosofiei[12]. Legătura unde se manifestă această identitate este istoria însăşi. În acelaşi timp, se produce o distanţare faţă de disciplina istorică obişnuită, căreia i se reproşează că bîntuie în casa morţilor. În această privinţă, trebuie să-i fim recunoscători lui Hegel pentru criticile aduse ideii abstracte a unei lumi care nu mai e puterea de viaţă adusă de spirit în inima prezentului. Se anunţă aici un lucru care îşi va găsi o rezolvare vehementă în elogiul adus vieţii de către Nietzsche, precum şi în opoziţia instaurată de Heidegger între a-fi-fost al trecutului adevărat şi trecutul revolut, sustras percepţiei noastre. Dar n-am putea trece sub tăcere nici naşterea unei religii laice garantate de ecuaţia între istorie şi raţiune, sub masca filosofiei hegeliene (moştenitoare, în această privinţă, a orientării antiteologice a Luminilor mai degrabă decît a romanticilor). Istoria *este* dezvoltarea spiritului în sînul omenirii. Dacă Koselleck poate vorbi de experienţa istoriei, o face şi în măsura în care conceptul de istorie pretinde să umple spaţiul ocupat înainte de religie. În virtutea acestei înrudiri şi a acestei substituiri, filosofia idealistă a istoriei a putut să se ridice deasupra simplelor analize cauzale, să integreze temporalităţi multiple, să se deschidă spre viitor sau, mai exact, să deschidă un nou viitor şi să reinterpreteze astfel *topos*-ul antic al istoriei stăpînă a vieţii, cît mai aproape de promisiunile de mîntuire revărsate asupra omenirii viitoare de către Revoluţia franceză, mamă a tuturor rupturilor.

Dar, o dată cu cuvîntul „ruptură" îndreptăm un deget în direcţia unei falii ce fisurează din interior presupusa idee înglobantă, totalizantă, a istoriei lumii.

---

[12] „Dar singura idee adusă de filosofie este simpla idee de *Raţiune* — ideea că Raţiunea guvernează lumea şi că, în consecinţă, istoria universală s-a desfăşurat şi ca raţional. Această convingere, această idee este o prezumţie în raport cu istoria ca atare. Dar ea nu constituie *o prezumţie şi pentru filosofie*. Aceasta *demonstrează* prin cunoaşterea speculativă că Raţiunea — putem folosi aici acest termen fără a insista mai mult asupra relaţiei cu Dumnezeu — este *substanţa* sa, *puterea infinită*, *materia infinită* a oricărei vieţi naturale sau spirituale — şi totodată forma *infinită* a realizării propriului său conţinut. [...] Ideea este adevărul, eternul, puterea absolută. Ea se manifestă în lume şi nimic nu se manifestă acolo care să nu fie ea, maiestatea şi măreţia sa ; iată ce demonstrează filosofia şi ce este presupus aici a fi demonstrat" (trad. fr. de Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, coll. „Philosophie et essais", pp. 47–48. Cf. *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, „Renoncer à Hegel", pp. 340–374. E adevărat că *Raţiunea în istorie* este lucrarea cea mai slabă a lui Hegel şi cîntăreşte puţin în comparaţie cu *Enciclopedia ştiinţelor filosofice* şi cu marea sa lucrare *Logica*, acestea rămînînd Himalaia de escaladat şi de cucerit.

Putem urmări îndeaproape efectele din ce în ce mai dezastruoase ale acestei falii.

Cea mai mică infracțiune la ideea de istorie unică și de omenire unică trebuie pusă în seama diferitelor rezistențe a ceea ce putem numi în sens larg, împreună cu Hannah Arendt, *pluralitatea umană*. Aceasta operează în interiorul conceptului însuși de istorie ca și colectiv singular. Istoria lumii pretinde întotdeauna să înglobeze istoriile speciale. Or, aceste istorii speciale se definesc după criterii multiple, după cum este vorba de distribuirea geografică, de periodizarea cursului istoriei, de distincțiile tematice (istorie politică și diplomatică, istorie economică și socială, istorie a culturilor și a mentalităților). Aceste figuri diverse ale pluralității umane nu pot fi reduse la un efect de specializare profesională a meseriei de istoric. Ele țin de un fapt prim, fragmentarea, și chiar dispersarea fenomenului uman. Există o omenire, dar și niște popoare (mulți filosofi din secolul al XIX-lea vorbesc despre „spiritul popoarelor"), adică niște lumi, moravuri, culturi, religii și, la nivelul propriu-zis politic, niște națiuni încadrate în state. Referința la națiune a fost chiar atît de puternică, încît reprezentanții marii școli istorice germane nu au încetat să scrie istoria din punctul de vedere al națiunii germane. La fel se întîmplă și în Franța, îndeosebi cu Michelet. Paradoxul este enorm : istoria este proclamată mondială de niște istorici patrioți. Aspectul care rămîne atunci de discutat este dacă se poate *scrie* o istorie dintr-un punct de vedere cosmopolitic.

Această rezistență a istoriilor speciale la globalizare nu reprezintă o foarte mare amenințare : o mai putem încă lega fie de niște limitări ale competenței ce țin de meseria de istoric, metoda istorico-critică pretinzînd o specializare din ce în ce mai mare a cercetării, fie de o trăsătură a condiției istoricului care face din omul istoric un savant și un cetățean în același timp, un savant care face istorie scriind, un cetățean care face istoria împreună cu ceilalți actori ai scenei publice. Acest lucru nu împiedică să rezulte de aici o anumită ambiguitate cu privire la statutul epistemologic al ideii de istorie mondială sau universală. E vorba oare de o idee *regulatoare* în sens kantian, necesitînd în plan teoretic unificarea cunoașterilor multiple și propunînd în plan practic și politic o sarcină ce poate fi numită cosmopolită, deoarece urmărește instaurarea păcii între statele-națiuni și răspîndirea mondială a idealurilor democrației[13]? Sau e vorba de o idee *determinantă*, constitutivă, ase-

[13] În chiar limitele acestei formulări prudente, ideea de istorie mondială concepută ca știință directoare îi apare lui Kant atît de nesigură, încît consideră că ea n-a fost încă scrisă și că nu își are încă un Kepler sau un Newton al său.

mănătoare *Ideii* hegeliene în care coincid raționalul și realul? Conform primei accepțiuni, istoria *trebuie* să devină universală, mondială ; conform celei de a doua, ea *este* mondială, universală, ca devenire în mers a propriei sale produceri. În ambele cazuri, rezistența pluralității umane constituie un paradox și, în ultimă instanță, un scandal. Conceptul de colectiv singular n-ar putea fi cu adevărat onorat decît dacă s-ar ajunge la reînnoirea principiului leibnizian de rațiune suficientă pentru care diversitatea, varietatea, complexitatea fenomenelor constituie componentele binevenite ale ideii întregului. Cred că această interpretare aflată la mijloc, între ideea regulatoare și ideea constitutivă, poate fi la îndemîna unei concepții cu adevărat dialectice a istoriei.

Ideea de istorie universală sau mondială îmi pare a fi pusă la încercare într-un mod mai drastic în chiar planul *temporalizării* mersului istoriei. Modernitatea face să apară niște trăsături inedite ale diacroniei care conferă o nouă fizionomie vechii tripartiții augustiniene între trecut, prezent și viitor și mai presus de toate ideii unei „întinderi a sufletului" ce îi era asociată. În *Viitorul trecut* Koselleck subliniase deja efectele *topos*-ului progresului asupra reprezentării timpului istoriei. Dar ideea de progres nu se mărginește la a o sugera pe aceea a unei superiorități *a priori* a viitorului — sau mai exact a lucrurilor ce vor veni asupra lucrurilor trecute. Ideea de *noutate*, legată de cea de modernitate (în germană, modernitate se spune „timp nou" — *neuen Zeiten*, apoi *Neuzeit*) implică minimum o depreciere a timpurilor anterioare considerate demodate și maximum o negare ce echivalează cu o ruptură. Am evocat deja efectul de ruptură atribuit Revoluției franceze de către inteligheția europeană a secolului al XIX-lea. Luminile rațiunii făcuseră deja ca timpurile medievale să pară tenebroase ; urmîndu-le exemplul, impulsul revoluționar face ca timpurile trecute să pară moarte. Paradoxul este redutabil în ceea ce privește ideea de istorie mondială, universală : poate fi generată unitatea istoriei tocmai de către ceea ce o rupe[14]? Pentru a depăși paradoxul, ar trebui ca forța de integrare eliberată de energia noutății să fie superioară forței de ruptură ce emană din evenimentul considerat fondator al timpurilor noi. Desfășurarea istoriei celei mai recente e departe de a satisface această dorință. Creșterea multiculturalismului constituie în această privință sursa unor mari perplexități.

[14] Koselleck citează o scrisoare a lui Ruge către Marx, datînd din 1843 : „Nu ne putem continua trecutul altfel decît rupîndu-l clar cu el" (*L'Expérience de l'histoire*, *op. cit.*, p. 85). În *Ideologia germană*, Marx consideră că instaurarea comunismului nu va transforma istoria în curs în istorie mondială decît cu prețul declasării întregii istorii anterioare readuse la stadiul de preistorie.

Fenomenul de depreciere a trecutului are mai multe corolare remarcabile. Vom nota mai întîi creşterea sentimentului de distanţare care, la scara unui şir de mai multe generaţii, tinde să şteargă sentimentul datoriei contemporanilor faţă de predecesori, pentru a relua vocabularul lui Alfred Schutz ; mai rău, contemporanii înşişi, aparţinînd mai multor generaţii ce trăiesc simultan, suportă încercarea unei non-contemporaneităţi a contemporanului. Vom nota apoi sentimentul de accelerare a istoriei interpretat de Koselleck ca un efect al disocierii legăturii între aşteptare şi experienţă, un număr mai mare de fenomene percepute ca schimbări semnificative survenind în acelaşi interval de timp.

Aceste alterări profunde ale unităţii istoriei în planul temporalizării sale echivalează cu o victorie a lui *distentio animi* (Augustin) asupra pericolului unităţii de *intentio* a procesului istoric. Dar în planul memoriei exista un recurs, care era acea formă de repetiţie constînd în recunoaşterea, în interiorul prezentului, a trecutului rememorat. Ce echivalent al acestei recunoaşteri ar oferi istoria dacă ea ar fi condamnată de către noutatea timpurilor să reconstruiască un trecut mort, fără a ne lăsa speranţa de a-l recunoaşte ca fiind al nostru? Vedem ivindu-se aici o temă ce nu se va contura decît la sfîrşitul capitolului următor, şi anume aceea a „neliniştitoarei stranietăţi" a istoriei.

Deprecierea trecutului nu ar fi de ajuns pentru a submina din interior afirmarea istoriei ca totalitate ce îşi este suficientă sieşi dacă nu i s-ar adăuga un efect mai devastator, şi anume *istorizarea* întregii experienţe umane. Valorizarea viitorului ar fi rămas o sursă de certitudine dacă n-ar fi fost dublată de relativizarea conţinuturilor de credinţă considerate imuabile. Poate că aceste două efecte sînt potenţial antagoniste în măsura în care cel de al doilea — relativizarea — contribuie la subminarea primului — istorizarea, cuplată pînă atunci cu o aşteptare sigură de sine. În acest punct, istoria conceptului de istorie atinge o ambiguitate pe care criza istorismului o va aduce în prim plan, dar care constituie un fel de efect pervers a ceea ce Koselleck numeşte istorizarea timpului.

Efectul devastator a fost vizibil în mod deosebit în versiunea teologică a *topos*-ului progresului, şi anume în ideea de *Heilsgeschichte* — „istoria mîntuirii" — ce ţine de eshatologia creştină. La drept vorbind, *topos*-ul progresului a beneficiat mai întîi de un impuls din partea teologiei, datorită schemei „făgăduinţei" şi a „împlinirii" care constituie încă din secolul al XVIII-lea matricea originară a lui *Heilsgeschichte* în cadrul şcolii de la Göttingen. Or această schemă a continuat să hrănească teologia istoriei pînă la mijlocul secolului XX. În schimb,

impactul temei relativității istorice asupra lui *Heilsgeschichte* a fost dur. Dacă Revelația este ea însăși progresivă, reciproca se impune : venirea Împărăției Domnului reprezintă ea însăși o dezvoltare istorică, iar eshatologia creștină se dizolvă într-un proces. Însăși ideea de mîntuire veșnică își pierde referentul imuabil. Astfel, conceptul de *Heilsgeschichte*, propus mai întîi ca o alternativă la istorizare, cu riscul de a funcționa ca un dublet teologic al conceptului profan de progres, s-a inversat în factor de istorizare integrală.

Din aproape în aproape, toate domeniile experienței sînt într-adevăr atinse de relativitatea istorică. Stă mărturie triumful ideilor de punct de vedere și de perspectivă. Cîți observatori, atîtea puncte de vedere. I se poate atribui desigur acestei idei o origine leibniziană, însă cu prețul abandonării referinței puternice la o integrală a punctelor de vedere. O dată lipsită de orice privire de sus, ideea unei pluralități a punctelor de vedere se propune ca idee antidogmatică prin excelență. Dar se pune atunci problema de a ști dacă teza care afirmă relativitatea oricărei aserțiuni nu se distruge ea însăși prin autoreferință. Enunțată în forma radicală pe care i-o dă scepticismul — „orice afirmație, orice evaluare este relativă la condițiile istorice ale enunțării sale" —, ea e amenințată să fie acuzată de „contradicție performativă", acuzație adresată de Karl Otto Apel adepților scepticismului cu privire la noțiunea etico-juridică de validitate[15]. Ne putem întreba dacă ideea de adevăr, dar și aceea de bun și de drept, pot fi radical istoricizate fără a dispărea. Relativitatea ce rezultă din temporalizarea istoriei poate hrăni un anumit timp acuzația de ideologie adresată de un protagonist adversarului său — sub forma întrebării peremptorii „de unde vorbiți?" —, ea se întoarce în cele din urmă împotriva celui care o proferează și se interiorizează ca bănuială paralizantă[16].

[15] Contradicția e performativă în sensul că nu se referă la conținutul semantic al aserțiunii, ci la actul care îl enunță și care se consideră ca atare adevărat, non-relativ.

[16] După opinia lui Koselleck, J. M. Chladenius ar fi observat încă de la mijlocul secolului al XVIII-lea efectul distrugător al ideii de punct de vedere (*L'Expérience de l'histoire*, *op. cit.*, p. 75). Koselleck notează : „Chladenius creează un cadru teoretic care nu a fost depășit nici pînă astăzi" (*ibid.*, p. 76). Dar F. Schlegel este cel care, în *Über die neuere Geschichte. Vorlesungen* (1810-1811) a formulat cu deplină luciditate, împotriva lui Hegel, „aporia ce apare între faptul de a ținti adevărul și constatarea relativității sale istorice" (p. 79 și n. 279). Mai grav, el ar fi observat în chiar inima proiectului hegelian o contradicție mortală între ambiția de a îmbrățișa „totalitatea punctelor de vedere" (expresie pe care o găsim la Hegel însuși în *Rațiunea în istorie*) și pledoaria filosofului în favoarea libertății, a rațiunii, a dreptului. Între totalizare și luarea de poziție, între rațiunea speculativă și judecata militantă s-ar strecura o contradicție subtilă.

La sfîrşitul acestui remarcabil eseu, „Geschichte", Koselleck dă frîu liber mărturisirii. După ce a expus scrupulele lui Ranke privind suspansul oricărei luări de poziţie a istoricului în disputele prezentului, el notează : „La fel (şi poate mai mult) ca luările de poziţie legate de această veche controversă, ambivalenţa expresiei «istoria ca atare» (*Geschichte selber*) se caracterizează prin aceea că furnizează în acelaşi timp toate obiecţiile ce pot fi formulate împotriva ei" (art. cit., p. 8). Contradicţiile care subminau noţiunea au dezvăluit caracterul insuportabil al acestei aspiraţii spre cunoaşterea absolută şi a lui *hybris* care o însufleţea. O altă problemă va fi aceea de a şti dacă ceea ce Koselleck numeşte „experienţa istoriei" nu depăşeşte limitele unei istorii conceptuale pe care eu o atribui nivelului unei hermeneutici critice şi nu pune în joc nişte categorii ce pot fi numite existenţiale, aparţinînd hermeneuticii ontologice. E ceea ce ne lasă să înţelegem reflecţia asupra dublului sens al cuvîntului istorie, ca ansamblu de evenimente întîmplate şi ca ansamblu de relatări asupra acestor evenimente.

II. MODERNITATEA „NOASTRĂ"

Aşa cum am arătat, filosofia critică aplicată istoriei are drept sarcină principală să reflecteze asupra limitelor pe care ar încerca să le depăşească o cunoaştere de sine a istoriei ce s-ar vrea absolută. Tratarea istoriei ca singular colectiv ridicat la rangul de subiect ce îşi este subiect sieşi — Istoria — constituie expresia cea mai evidentă a acestei pretenţii. Dar nu e singura punere la încercare. O a doua formă mai ascunsă a aceleiaşi pretenţii i se opune simetric : ea constă în a absolutiza prezentul istoric ridicat la rangul de observator şi chiar la cel de tribunal al tuturor formaţiunilor, îndeosebi culturale, care au precedat-o. Această pretenţie se ascunde sub trăsăturile seducătoare ale unui concept la prima vedere neatins de vreo veleitate de transgresare a limitelor : conceptul de modernitate. Revendicarea imposibilă legată de acest concept nu e dezvăluită decît atunci cînd i se restituie formularea completă şi exactă şi atunci cînd se spune şi se scrie modernitatea „noastră". Nu e vorba de nimic altceva decît de „ideea că timpul nostru se face de la sine prin diferenţa sa, prin «noutatea» sa în raport cu trecutul"[17].

[17] H. R. Jauss, „La «Modernité» dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui", în *Pour une esthétique de la réception*, trad. fr. de C. Maillard, Paris, Gallimard, 1978, pp. 173–229.

„Nostru", timpul „nostru", epoca „noastră", prezentul „nostru", tot atîtea expresii echivalente cu ideea de modernitate. Întrebarea e următoarea : cum ar putea timpul „nostru" să se gîndească pe sine în mod absolut? Întrebarea este riguros simetrică cu aceea de care ne-am ocupat puțin mai sus : era vorba atunci de întregul Istoriei ca singular colectiv încercînd să se afirme la modul absolut ca subiect ce își este subiect sieși : „istoria însăși". Îndepărtată din această poziție insuportabilă, pretenția de a atinge reflecția absolută se abate asupra contrariului perfect al acestui colectiv singular, și anume momentul istoric singular, acel acum al istoriei prezente. Or, această pretenție e foarte vie astăzi, pe cînd cea care constituie contrarul ei a fost abandonată. Fără îndoială, revendicarea pe care o vehiculează este ineluctabilă, tot așa cum ineluctabilă rămîne, probabil, în pofida criticii, referința tenace la Istoria totală prin cuvintele istoriei lumii sau ale istoriei universale, pe fondul căreia s-ar decupa ariile istorice jalonate de istorici. Un agnosticism riguros cu privire la ideea de modernitate este poate impracticabil. Într-adevăr, cum să nu încercăm să spunem în ce timp trăim? Să spunem diferența și noutatea sa în raport cu oricare altul? Singura certitudine pretinsă de la critică ar fi atunci mărturisirea statutului controversat, polemic, neconcluziv al tuturor distincțiilor referitoare la „adevăratul" sens al modernității „noastre".

Voi transforma mai întîi în argument ceea ce H. R. Jauss numește „recurențele istorice" ale cuvîntului, opuse pretenției modernității „noastre" de a face excepție de la această recurență și de a se gîndi pe sine în mod absolut[18]. Această „recurență istorică" e atestată de un discurs care se înscrie perfect într-o teorie a reprezentării ce ține, așa cum se arată în partea a doua a prezentei lucrări, de operațiunea istoriografică, cu deosebirea, considerabilă, că nu e vorba de o reprezentare printre altele, ci de reprezentarea de sine a acestei operațiuni, cele două figuri ale reprezentării-obiect și reprezentării-operație ajungînd să coincidă. Autoreprezentarea pretinde să depună mărturie despre întreaga epocă în care se înscrie propriul său discurs. Or, mai multe epoci s-au

[18] Însuși cuvîntul *modernitate*, notează Jauss la începutul eseului său, „prezintă [...] paradoxul de a dezminți, prin recurența sa istorică, în mod evident și în fiecare clipă, pretenția pe care o afirmă" (*ibid.*, p. 173). O relativitate comparabilă celei ce caracterizează pretenția „istoriei înseși" de a se reflecta în mod absolut va caracteriza așadar și pretenția modernității „noastre" de a se distinge în mod absolut de toate modernitățile trecutului. Controversele ineluctabile care afectează discursul asupra modernității vor fi evocate pe scurt doar în calitate de simptom complementar al incapacității conștiinței actualității de a se reflecta total.

caracterizat drept moderne. Din această repetiție provine paradoxul legat de însăşi tema „epoca noastră".

Putem urmări povestirea istoricului parcurgînd ocurenţele succesive ale termenilor ce aparţin aceluiaşi cîmp semantic şi repetînd alegerile terminologice care au dus la modernitatea „noastră", a noastră, agenţii istoriei prezente. Şi putem surprinde momentul în care valorizarea implicită sau explicită conferă expresiei un sens normativ.

Jacques Le Goff parcurge acest traseu în *Histoire et Mémoire*[19]. El înlănţuie distincţiile în modul următor. Propune mai întîi, pe un plan încă formal, distincţia între înainte şi după, implicată în noţiunile conexe de simultaneitate şi de succesiune. Pe ea se edifică opoziţia între trecut şi prezent, care guvernează şirul distincţiilor adunate de istoric la nivelul „conştiinţei sociale istorice" (*Histoire et Mémoire*, p. 33). Distincţia decisivă care duce pînă în pragul ideii de modernitate e constituită de opoziţia „antic" (vechi) *vs* „modern"[20]. Această opoziţie, ni se spune, „s-a dezvoltat într-un context echivoc şi complex" (*op. cit.*, p. 59). Termenul „modern" şi-a schimbat într-adevăr de mai multe ori partenerul (antic, dar şi vechi, tradiţional) în timp ce-şi lega soarta de sinonime diferite (recent, nou). În plus, fiecare dintre termenii perechii n-a încetat să fie însoţit de conotaţii laudative, peiorative sau neutre. Neutră a fost prima întrebuinţare a termenului „modern" în latina timpurie (adverbul *modo* însemnînd *recent*) şi aceea a termenului „antic" (în sensul de ceva aparţinînd trecutului). Mai puţin neutre au fost utilizările ulterioare, atunci cînd „antic" a desemnat lumea greco-romană de dinaintea triumfului creştinismului, lume ce va fi desemnată apoi prin cuvîntul „Antichitate"[21]. Neutralitatea nu va mai fi la modă atunci cînd termenului

[19] Jacques Le Goff, *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard, 1996. Autorul (pp. 33–58) interoghează succesiv psihologii (Piaget, Fraisse), lingviştii (Weinrich, Benveniste), antropologii (Lévi-Strauss, Hobsbawm), istoricii istorici (Châtelet, Dupront, Bloch).

[20] *Ibid.*, pp. 59–103.

[21] Îi datorăm lui E. R. Curtius marea cercetare erudită *Literatura europeană şi Evul Mediu latin*, Berna, 1948 ; trad. fr. de Jean Bréjoux, 2 vol., Paris, Pocket, „Agora", 1986 ~ [*vezi*, Ernst Robert Curtius, *Literatura europeană şi Evul Mediu latin*, în rom. de Adolf Ambruster, intr. de Alexandru Duţu, Bucureşti, Editura Univers, 1970 — *nota trad.*]. Jauss subliniază originalitatea conceptualităţii medievale, în opoziţie cu Curtius care n-a văzut în ea decît repetarea unui model provenit din Antichitatea însăşi („La Modernité", art citat, p. 192). Recursul la tipologie constituie îndeosebi un mod de înlănţuire original. Ideea de „supraabundenţă tipologică" pare a fi chiar cheia celebrului echivoc cuprins în lauda a cărei paternitate e atribuită de Jean de Salisbury lui Bernard de Chartres : „Sîntem nişte pitici căţăraţi pe umerii unor uriaşi". Ce este mai onorabil, soliditatea unui uriaş sau perspicacitatea unui pitic?

„modern" i se va adăuga epitetul „nou", termen laudativ prin excelență cu începere din secolul al XVI-lea, iar contrarul său nu va mai fi doar anticul, ci și medievalul, conform unei împărțiri a istoriei în trei epoci, antică, medievală și modernă (*neuere* în germană). Ambiguitatea crește atunci cînd, din cronologie depășită, Antichitatea redevine exemplară datorită marii renașteri din secolul al XVI-lea[22].

Tot în acea perioadă narațiunea istorică face obiectul evaluărilor peiorative ori laudative care s-au suprapus declinării perioadelor în stilul cronosofiilor studiate de Pomian (domnie, ev, eră, perioadă și chiar secol, ca în expresiile Marele Secol, secolul lui Ludovic al XIV-lea, secolul Luminilor). Istoricul e martorul unei supraîncărcări cu sens, care face din superioritatea „epocii noastre" o afirmație de combatant. Acest prag este trecut atunci cînd ideii de noutate i se opune ideea de tradiție care, din simplă transmitere a moștenirii a devenit sinonimă cu rezistența la noile idei și moravuri. Lucrurile se complică datorită conceptului ciclic de Renaștere, lauda îndreptîndu-se spre un trecut regăsit — Antichitatea greco–romană păgînă — dincolo de efectul de ruptură generat de apariția noutății. La această răscruce a liniarului și a ciclicului s-a jucat soarta conceptului de imitație, moștenit el însuși de la *mimēsis* a grecilor : a imita înseamnă a repeta în sensul de a copia sau a repeta în sensul de a rechema la viață? Celebra ceartă dintre Antici și Moderni din secolul al XVII-lea francez și englez se învîrte în jurul acestor valorizări opuse ale pretinsei exemplarități a modelelor antice[23]. Liniaritatea se impune definitiv în fața ideii de progres, care merită calificativul de *topos* întrucît în acest „loc comun" se pecetluiește alianța modernului cu noul împotriva vetustului și a tradiției.

Secvența „modern", „noutate", „progres" funcționează ca o sintagmă în două texte culte spre care se va orienta în continuare discuția noastră : *Réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain* de Turgot (1749) și *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* de Condorcet (1794). Istorie sau tablou, e vorba de un bun dobîndit al conștiinței occidentale ce se afirmă ca un ghid al întregii omeniri. Elogiul modernului face să coincidă în plan metaistoric reflecția presupusă a fi totală a istoriei asupra ei înseși și reflecția momentului istoric privilegiat.

---

[22] Cu privire la epoca Renașterii, cf. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, *op. cit.*, pp. 186–192.

[23] Cu privire la cearta dintre Antici și Moderni, cf. Jauss, *ibid.*, pp. 192–196 „Ceartа", notează Jauss, ne permite să datăm începutul secolului Luminilor în Franța (*op. cit.*, p. 192) (cum le va place de altfel lui Diderot și d'Alembert s-o proclame în *Enciclopedie*), miza fiind pretinsa exemplaritate a modelelor antice.

Important e faptul că proiecția viitorului este de acum înainte solidară cu retrospecția asupra timpurilor trecute. De acum înainte, secolul poate fi văzut cu ochii viitorului. În acest sens, viitorul generațiilor de care propria noastră modernitate se deosebește apare ca un viitor depășit, pentru a cita frumosul titlu al lui Koselleck *Die vergangene Zukunft* evocînd viitorul așa cum nu mai este, adică așa cum nu mai este al nostru. Istoria ideii de modernitate se prelungește însă dincolo de Luminile europene, iar ezitările vocabularului se acumulează. Înlocuirea lui „vechi" prin „antic" marcase deja îndepărtarea istorică între Timpurile moderne și Antichitate. Înlocuirea lui „modern" prin „romantic" e însoțită de înlocuirea simetrică a lui „vechi" prin „clasic", în sensul de etern, exemplar și chiar perfect. Cu romantismul, Modernul își redescoperă un dublu trecut „gotic" și „antic", în timp ce superioritatea timpului nostru e temperată de ideea scumpă lui Montesquieu că fiecare epocă și fiecare națiune își au geniul lor. Lucrul cel mai uimitor în această istorie este poate succesul cuvintelor „roman" și „romantism"[24] ; ca în romanele cavalerești — aceste poeme în limba populară —, ficțiunea impregnează imaginea lumii, neverosimilul culegînd poezia vieții dincolo de orice pitoresc ; așa cum sugera Aristotel în celebrul text din *Poetica*, unde afirmă superioritatea epicului și a tragicului asupra simplei istorii în ordinea adevărului. Dar atunci nu acordul cu ideile timpului predomină în ideea de modernitate, ci insatisfacția și dezacordul cu timpul prezent. Modernitatea se află în situația de a se defini opunîndu-se ei înseși. Pe această traiectorie Germania și Franța ocupă poziții eterogene, mai ea ruptură a Revoluției franceze prelungindu-se într-o ruptură la nivelul moravurilor și al gustului. Stendhal, fără de care Baudelaire ar fi de neînțeles, nu mai are nevoie de contrastul cu Antichitatea pentru a da actualității prezentului un prestigiu sustras comparației[25].

[24] Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, *op. cit.*, pp. 206-212, citează *Dicționarul Academiei* din 1798 : romantic „se spune de obicei despre locuri, peisaje ce reclamă în imaginație descrieri, poeme și romane". Am evocat mai sus, împreună cu E. Casey, rolul peisajului în conștiința pe care o avem despre spațiul locuit. La germani, Herder și, după el, romantismul german ridică goticul la rangul de adevăr poetic.

[25] Cu Stendhal, notează Jauss, „romantismul nu mai reprezintă atracția a ceea ce transcende prezentul, opoziția polară între realitatea cotidiană și trecutul îndepărtat ; actualitatea, frumusețea de astăzi este cea care își va pierde inevitabil forța de atracție vie și nu va mai putea avea decît un interes istoric" , romantismul este „arta de a prezenta oamenilor operele literare care, în starea actuală a obiceiurilor și credințelor lor, sînt susceptibile de a le oferi cea mai mare plăcere posibilă. Clasicismul, dimpotrivă, le prezintă literatura care le oferea cea mai mare plăcere posibilă străbunicilor lor" (citat *ibid.*, p. 215).

În acest punct, discursul nostru asupra modernității își schimbă brusc regimul. Părăsind istoria utilizărilor trecute ale termenului „modern", istoria concepută ca o istorie a reprezentărilor, discuția se îndreaptă spre semnificațiile legate de modernitatea „noastră", a noastră, cei ce vorbim astăzi despre ea. Încercăm atunci să distingem modernitatea „noastră" de aceea a „altora", a celor ce s-au declarat moderni înaintea noastră. De acum înainte în discursul nostru conceptul de modernitate se transformă dintr-un concept repetitiv, iterativ, în indexul unei singularități comparabile cu aceea a lui aici și a lui acum ai condiției noastre corporale. Altfel spus, adjectivul posesiv „nostru" operează ca un deictic adus la dimensiunea unei întregi perioade : e vorba de timpul „nostru". El se deosebește de celelalte timpuri, așa cum „acum" și „aici" ai experienței vii se opun lui „altădată" și „acolo". Un absolut, în sensul de non-relativ, se afirmă și se desemnează el însuși. Vincent Descombes își începe în următorii termeni eseul consacrat utilizărilor contemporane ale termenului „modern"[26] : „În alte timpuri, cuvinte atît de încărcate ca «timp prezent», «lume modernă», «modernitate» ar fi evocat fenomene de inovație și de ruptură". „În alte timpuri"? Expresia nu mai ține de o istorie obiectivă a reprezentărilor, ea desemnează timpurile care nu mai sînt ale noastre. Eseul continuă în următorii termeni : „De vreo douăzeci de ani [socotiți începînd cu prezentul scrierii eseului] aceste aceleași teme ale modernului și prezentului reprezintă pentru filosofi o ocazie de a se întoarce spre trecutul lor. Ceea ce numim modern pare a se afla în urma noastră" („Une question de chronologie", în *Penser au présent*, p. 43). Iar noi nu mai vorbim despre el ca simpli observatori, ca simpli cronicari ai reprezentărilor trecute, vorbim despre el ca moștenitori. Într-adevăr, pentru noi, cei de astăzi, se află în joc moștenirea Luminilor. Tonul controversei nu întîrzie să apară : „Se presupune deci că ar exista o singură moștenire a Luminilor" (*op. cit.*, p. 44). Cine presupune? Cei care, prin gura autorului, ne interpelează la persoana a doua, nu sînt desemnați prin numele lor : „Nu puteți împărți această moștenire" (*ibid.*). Reflecția a părăsit tonul retrospecției, ea a devenit combatantă. În același timp, ea a devenit mai locală : „Luminile franceze sînt pentru noi inseparabile de Revoluția franceză și de urmările sale istorice. Reflecția noastră asupra filosofiei Luminilor nu poate fi exact aceeași cu aceea a celor ce au drept reper Revoluția americană sau cu a celor pentru care Luminile sînt o *Aufklärung* fără o traducere

[26] Vincent Descombes, „Une question de chronologie", în Jacques Poulain, *Penser au présent*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 43-79

politică atît de directă" (*op. cit.*, pp. 44–45). De aceea nu ştim nici măcar cum să traducem în franceză cuvîntul englezesc *modernity* folosit de exemplu de Leo Strauss care îi atribuie lui Jean-Jacques Rousseau „the first crisis of modernity" şi mizează în acelaşi timp pe cronologie şi pe pledoaria unde *reacţionar* se opune lui *radical*. La drept vorbind, modernitatea ce nu mai e a noastră se înscrie într-o cronologie care a încetat de a mai fi neutră, indiferentă la ceea ce rînduieşte : „Or, nu o cronologie indiferentă reţin filosofii [cei din ultimii douăzeci de ani], ci o cronologie în care data gîndurilor şi a faptelor corespunde semnificaţiei lor, nu calendarului" (*op. cit.*, p. 48). Or, această cronologie calificată, această „cronologie filosofică" este ea însăşi supusă contestaţiei, întrucît gînditorii Luminilor şi-au acreditat pretenţiile la o superioritate a unei filosofii a istoriei demnă de cronosofiile trecutului studiate de Pomian. E cazul „epocilor" din tabloul lui Condorcet evocat mai sus cu privire la tonul istoriografiei obiective. Ele corespund conceptului de cronologie filosofică propus aici . epoca modernă nu desemnează în cazul de faţă doar epoca prezentă, ci epoca triumfului raţiunii. Periodizarea e filosofică. O mai putem numi cronologie? De fapt, modernitatea este în acelaşi timp autovalorizantă şi autoreferenţială. Ea se caracterizează pe sine ca epocă superioară, desemnîndu-se ca prezentă şi, în această calitate, unică. În acelaşi timp, notează Descombes, alte întrebuinţări ale termenului „modernitate" îi rămîn străine lui Condorcet, de exemplu aceea care ar lua în calcul distanţa între abstracţie şi practică, cu cortegiul său de tradiţii şi prejudecăţi şi, mai mult încă, o utilizare a termenului care ar evidenţia relativitatea istorică a modelelor propuse oamenilor şi ar vedea, prin urmare, în capodoperele Antichităţii nu nişte eşecuri, ci capodoperele unei alte epoci[27]. Să fi devenit dintr-o dată relativitatea salutată de istoric modernitatea de azi? În orice caz, după Condorcet, modernul nu ar mai fi al nostru.

De ce? Pentru că a existat Baudelaire, prin care cuvîntul „modernitate" a intrat în limba franceză cu un alt sens decît cuvîntul „modern", întrucît acesta din urmă rămîne tributar unei concepţii normative a raţiunii abstracte. El desemnează acum „o conştiinţă istorică de sine". „Nu există modernitate, există modernitatea *noastră*" (*op. cit.*, p. 62). La rădăcina unei pure indicaţii temporale postulînd diferenţa poziţiei în timp a modernului şi a anticului se află gestul de a extrage din prezent ceea ce e demn de a fi reţinut şi de a deveni antichitate, adică vitalitatea,

[27] „Condorcet nu crede nicidecum că există stadii de dezvoltare a spiritului sau scheme de referinţă incomensurabile. Orice idee de relativitate îi este străină." (*ibid.*, p. 61)

individualitatea, varietatea lumii — „frumusețea vieții", după expresia pe care o putem citi în *Pictorul vieții moderne*. Pictorul își va lua figurile din moravuri, mai exact din noul spațiu social reprezentat de stradă și de salon. O astfel de referință la moravuri care, trecînd prin Stendhal, se regăsește la Montesquieu și poate chiar la Herder, pentru care toate culturile au drepturi egale, îi permite criticului să mărturisească : „Toate secolele și toate popoarele și-au avut frumusețea lor, noi o avem inevitabil pe a noastră" (citat de V. Descombes, *op. cit.*, p. 68). Și : „Există tot atîtea frumuseți, cîte moduri obișnuite de a căuta fericirea" (*op. cit.*, p. 69). Se poate vorbi de o „morală a secolului" (*ibid.*) într-un sens necronologic al termenului, conform, insistă Descombes, unei cronologii extrase din conținutul a ceea ce ea rînduiește în conformitate cu vechiul și cu modernul. Un timp, o epocă, aceasta înseamnă „un mod de a înțelege morala, dragostea, religia etc." (*op. cit.*, p. 72). Se vede clar cum de aici poate rezulta un anumit cosmopolitism, în măsura în care toate utilizările au o legitimitate și chiar o coerență proprie ce articulează „motivele utilizărilor" (*op. cit.*, p. 73) care sînt tot atît de diverse ca și limbile. Dar ce înseamnă referința lui Baudelaire la o „transcendență inefabilă" (*op. cit.*, p. 74), pe care o citim în eseul despre *Expoziția universală din 1855* ce tratează despre cosmopolitism? „Comparînd națiunile și produsele lor respective", criticul recunoaște „egala lor utilitate cu privire la CEL ce nu poate fi definit" (citat *ibid.*). Poate fi celebrată diversitatea fără a se recurge la un prezent de nedefinit?

Înțelegem, la sfîrșitul acestui parcurs, de ce modernitatea lui Baudelaire nu mai este deja modernul Luminilor[28]. Dar mai este ea încă modernitatea noastră? Sau aceasta din urmă s-a distanțat de asemenea față de modernitatea lui Baudelaire?

Deci, dacă conceptul de modernitate este pentru istoria reprezentărilor un concept repetitiv, ceea ce numim „timpul nostru" se deosebește de timpul celorlalți, de celelalte timpuri, într-atît încît ne aflăm în situația de a distinge modernitatea noastră de modernitățile anterioare. Există

[28] Eseul lui V. Descombes nu trece dincolo de această concluzie : „Am încercat să susțin următoarele : noțiunea de modernitate exprimă, din partea unui scriitor francez, un consimțămînt (greu acordat) de a reprezenta numai o parte a omenirii. A vorbi de modernitate înseamnă a accepta să nu întruchipăm imediat în limba noastră, în instituțiile noastre, în capodoperele noastre, aspirațiile cele mai înalte ale speciei umane" (*ibid.*, p. 77). Pentru a continua această reflecție, se va citi, de același autor, *Philosophie par gros temps*, Paris, Éd. de Minuit, 1989.

astfel o concurență între cele două utilizări ale termenului „modernitate", după cum acesta desemnează fenomenul iterativ parcurs de o istorie a reprezentărilor sau autocomprehensiunea diferenței noastre, sub imperiul deicticului „noi" care se detașează de acum înainte de descriptivul „ei".

Discursul modernității își schimbă încă o dată regimul atunci cînd, pierzînd din vedere paradoxul legat de pretenția de a caracteriza epoca noastră prin diferența sa față de oricare alta, el se referă la valorile pe care se presupune că le apără și le ilustrează modernitatea noastră. În absența unei reflecții prealabile asupra condițiilor unei astfel de evaluări, lauda și blamul sînt condamnate să alterneze într-o controversă cu adevărat interminabilă. Nu ne mai dăm nici măcar osteneala să deosebim, ca Vincent Descombes, o cronologie prin conținut de o cronologie prin date. Considerăm gata dobîndită și înțeleasă de la sine posibilitatea de a califica rațional epoca noastră în diferența sa față de oricare alta. Mergem drept la meritele și la defectele sale. Iar dacă această discuție e bine condusă, așa cum se întîmplă, după părerea mea, în mica lucrare a lui Charles Taylor *Le Malaise de la modernité*[29], ciudățenia celor spuse cu privire la modernitatea „noastră" e eludată de hotărîrea precedentă de a identifica modernul cu contemporanul. Lucrarea lui C. Taylor începe în felul următor: „Lucrarea mea se va referi la anumite angoase ale modernității. Înțelegem prin aceasta trăsăturile caracteristice ale culturii și ale societății contemporane percepute de oameni ca un recul sau o decadență, în pofida «progresului civilizației noastre»" (*Le Malaise de la modernité*, p. 9). Se subînțelege, în mod legitim, fără îndoială, că cearta nu ar fi avut loc dacă evoluția moravurilor, a ideilor, a practicilor, a sentimentelor n-ar fi ireversibilă. Și tocmai în pofida acestei ireversibilități se pune problema înaintării sau a reculului, a ameliorării sau a decadenței ce ar marca epoca noastră. Ceea ce trebuie discutat sînt „trăsăturile caracteristice", care nu sînt determinate de situația lor temporală — astăzi —, ci de locul lor pe o scară morală. Neutralizarea oricărei cronologii se operează cu repeziciune. Dacă „unii consideră întreaga epocă modernă începînd din secolul al XVII-lea drept o lungă decadență" (*ibid.*), „ceea ce contează nu e această cronologie, ci variațiunile pe cîteva teme fundamentale" (*ibid.*). Cea despre care va fi vorba este „tema decadenței" (*ibid.*). Cine sînt atunci operatorii evaluării? Cei numiți de-a lungul întregii cărți „oamenii". Nu ne mirăm atunci că e vorba de o controversă fără avocat identificat. Dar, în același timp, ea părăsește cîmpul unei reflecții asupra oricărei observații

[29] Charles Taylor, *Le Malaise de la modernité*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

referitoare la semnificaţia epocii actuale ca parte a momentului actual al istoriei. De fapt, cele trei teme discutate de Taylor ţin de o evaluare morală, la început fără calificare temporală, însă punctată neîncetat de trăsături ce pot fi considerate marcate de epoca lor. E cazul celor trei „angoase" examinate de Taylor. Prima se referă la „cea mai frumoasă cucerire a modernităţii" (*op. cit.*, p. 10), care este individualismul. Miza discuţiei este una net morală : angoasa „priveşte ceea ce se poate numi o pierdere de sens : dispariţia orizonturilor morale" (*op. cit.*, p. 18). Cea de a doua angoasă, rezultînd din dominaţia tehnologică, se referă la ameninţările la adresa libertăţii noastre ce vin din partea domniei raţiunii instrumentale. Cea de a treia priveşte despotismul „blînd", după expresia lui Tocqueville, impus de statul modern unor cetăţeni aflaţi sub tutelă. Examinarea acestor trei angoase îi aduce faţă în faţă pe detractorii şi apărătorii modernităţii. Dar poziţia în prezent a protagoniştilor confruntării şi-a pierdut orice pertinenţă. Astfel, prima angoasă, singura examinată în detaliu, suscită o discuţie referitoare la „forţa morală a idealului autenticităţii" (*op. cit.*, p. 25). Poziţia lui Taylor e interesantă prin faptul că nu încearcă să se sustragă alternativei detestării şi apologiei, nici tentaţiei compromisului, decît printr-un „efort de reîntoarcere la sursă" datorită căruia acest ideal ne-ar putea ajuta să ne redresăm conduitele" (*op. cit.*, p. 31). Or, examinarea „surselor autenticităţii" (*op. cit.*, p. 33*sq.*) nu încetează să oscileze între consideraţiile istorice şi anistorice. Încă de la început se afirmă că „etica autenticităţii, relativ recentă, aparţine culturii moderne" (*op. cit.*, p. 33). În acest sens, ea e datată : sursa ei se află în romantism ; „sursă" înseamnă aici „origine" în sensul istoric ; dar cuvîntul înseamnă de asemenea „fundament" ; mai mult, accentul se deplasează treptat de la problema originilor spre un „orizont de chestiuni esenţiale" (*op. cit.*, p. 48), cum ar fi „nevoia de recunoaştere" (*op. cit.*, p. 51). Această discuţie prelungită despre idealul individualist al realizării de sine serveşte drept model pentru celelalte două discuţii. În toate acestea nu se spune nimic despre poziţia în prezent a protagoniştilor discuţiei. Dacă acest ne-spus ar trebui exprimat, ar fi în favoarea eludării raportului dintre universal şi prezent. Pe de o parte, apărarea şi ilustrarea anumitor teme atribuite modernităţii presupun un universal etico-politic. Pe de altă parte, avocatul care ţine acest discurs se recunoaşte în centrul unor schimbări sociale considerabile. Dacă prezentul istoric poate pretinde să se gîndească pe sine, nu o poate face decît ca punct nodal al universalului şi al istoricului. Iată direcţia în care ar trebui să se orienteze o discuţie rezonabilă privind binefacerile şi relele „modernităţii".

Un al patrulea stadiu al discuției asupra modernității e atins o dată cu apariția termenului „postmodern", folosit adesea de autorii de limbă engleză ca sinonim pentru modernist. El implică, la modul negativ, negarea oricărei semnificații acceptabile a modernului și a modernității. În măsura în care folosirea încă recentă a conceptului de modernitate comportă un grad de legitimare nu doar a diferenței sale, ci și a preferinței de sine, negarea oricărei teze normative sustrage în mod ineluctabil pozițiile ce aparțin postmodernismului oricărei justificări plauzibile și probabile.

Această situație e asumată și analizată cu luciditate de Jean-François Lyotard în *Condiția postmodernă*[30] : „Ipoteza noastră de lucru este că odată cu intrarea societăților în epoca numită postindustrială și a culturilor în epoca postmodernă, știința își schimbă statutul" (p. 11 ; trad. rom. cit., p. 17). Dar care este statutul discursului în care se enunță această ipoteză? Postindustrialul își are propriile repere sociologice și se pretează la o enumerare precisă a trăsăturilor sale distinctive : „[acestea] sînt tot atîtea dovezi evidente, lista nefiind exhaustivă" (*op. cit.*, p. 12 ; trad. rom. cit., p. 19). Hegemonia informaticii și a logicii pe care o impune cade de asemenea sub incidența unui criteriu alocabil, la fel ca mercantilizarea cunoașterii și informatizarea societății ce rezultă de aici.

După Lyotard, discursurile de legitimare sînt falimentare, fie că e vorba de acelea ale pozitivismului a căror expresie în istorie am văzut-o la școala metodică ce precedă *Analele* sau de acelea ale hermeneuticii, cu Gadamer și discipolii săi germani și francezi. Ideea originală constă în a discerne, sub aceste discursuri de legitimare, forța retorică învestită în „marile povestiri" cum ar fi cele propuse de formele secularizate ale teologiei creștine, îndeosebi în marxismul secolului XX. Aceste mari povestiri par a-și fi pierdut orice credibilitate. Ne-am angajat, fie că vrem sau nu, într-un discurs al delegitimării[31]. Lui Jürgen Habermas, pentru care modernitatea rămîne un proiect neterminat[32], Lyotard îi opu-

---

[30] Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, Éd. de Minuit, 1979 [trad. rom. : Jean-François Lyotard, *Condiția postmodernă, Raport asupra cunoașterii*, trad. și pref. de Ciprian Mihali, București, Editura Babel,, 1993].

[31] „Marca povestire și-a pierdut credibilitatea, oricare ar fi modul de unificare ce îi este destinat : povestire speculativă, povestire despre emancipare" (*ibid.*, p. 63 ; trad. rom. cit., p. 68).

[32] Jürgen Habermas, „Modernitatea, un proiect neterminat" (discurs pronunțat cu ocazia decernării premiului Adorno al orașului Frankfurt, la 11 septembrie 1960), trad. fr. de Gérard Raulet, *Critique*, octombrie 1981, pp. 950-967. Autorul

ne caracterul ireconciliabil al discursurilor ținute și incapacitatea dorinței de consens de a arbitra dezbaterile[33]. Singura lumină în perspectivă : o practică a justiției sprijinită pe niște forme locale ale unor acorduri țesute din diferențe insurmontabile și susținute de mici povestiri.

Dar cum ar putea o dezbatere precum cea urmărită împreună cu Habermas să decidă, dacă ideea de criteriu al acordului e pusă ea însăși în discuție? Într-un mod mai fundamental, cum să intrăm pur și simplu într-o dezbatere ce eludează problema prealabilă a posibilității de a caracteriza epoca în care trăim? Această dificultate e comună revendicării în favoarea modernității „noastre" și a autodesemnării epocii noastre sau cel puțin a unui curent contemporan, ca fiind postmoderne. Conceptul — dacă există vreunul — are fără îndoială o puternică încărcătură polemică și o forță retorică incontestabilă de a denunța. Dar o formă ascunsă a contradicției performative evocate mai sus îl condamnă să se declare el însuși ca fiind negîndit și de negîndit[34].

III. ISTORICUL ȘI JUDECĂTORUL

Se așteaptă fără îndoială o comparație între sarcina istoricului și sarcina judecătorului. De ce s-o facem să apară în acest moment al

---

denunță tendința estetizantă a discursurilor postmoderne și pericolul de conservatorism și de oportunism legat de abandonarea marilor cauze ale politicii liberale.

[33] „Acest consens nu este decît o stare a discuțiilor și nu scopul lor" (*La condition postmoderne, op. cit.*, p. 106 ; trad. rom. cit., p. 110).

[34] Cartea cea mai semnificativă a lui Lyotard este de fapt *Le Différend*, Paris, Éd. de Minuit, 1983. După un exordiu lipsit de orice concesie („Spre deosebire de un litigiu, un diferend ar fi un caz de conflict între două părți [cel puțin], care n-ar putea fi rezolvat în mod echitabil din lipsa unei reguli de judecată aplicabilă celor două argumentări" [p. 9]) și o mare tranziție prin „obligație" (pp. 159-186) în ton lévinasian („cauzalitatea prin libertate dă semne, niciodată efecte constatabile, nici lanțuri de efecte" [p. 86]), lucrarea se încheie cu un parcurs de figuri narative plasate sub titlul ultimului capitol, „Le signe d'histoire" (pp. 218-260). Sfîrșitul enigmatic al cărții nu reduce oare diferendul la litigiu? Iar litigiul nu e oare regimul discursului considerat aici drept analiză a genurilor discursului? Autorul își face sieși această obiecție. „Declarînd că există litigiu, ai judecat deja pornind de la un punct de vedere «universal», cel al analizei genurilor discursului. Interesul pus în joc în acest gen de punct de vedere nu este acela al narațiunilor. Și tu, la rîndul tău, le nedreptățești..." (*ibid.*, p. 227).
Pledez mai departe, în secțiunea consacrată judecătorului și istoricului, pentru o utilizare terapeutică și pedagogică a lui *dissensus*, apropiat de ceea ce Lyotard numește litigiu. Vom întîlni de asemenea conceptele înrudite de inextricabil și ireparabil în Epilogul asupra iertării dificile.

investigației noastre, în cadrul unei reflecții critice asupra limitelor cunoașterii istorice? Motivul e acela că rolurile respective ale istoricului și judecătorului, desemnate prin intenția lor de adevăr și dreptate, îi invită să ocupe poziția terțului față de locurile ocupate în spațiul public de protagoniștii acțiunii sociale. Or, de această poziție a terțului e legată o dorință de imparțialitate. Această ambiție este fără îndoială mai modestă decît cele două precedente, discutate mai sus. Așa încît faptul că aceeași dorință le aparține celor doi protagoniști atît de diferiți care sînt istoricul și judecătorul atestă deja limitarea internă a unei atari dorințe împărtășite. La care ar trebui adăugat că poziția de imparțialitate poate fi revendicată și de alți actori în afară de istoric și de judecător: educatorul care transmite cunoștințele și valorile într-un stat democratic, statul și administrația sa aflate în situație de arbitraj, în sfîrșit și mai ales cetățeanul însuși, aflat într-o siuație vecină cu aceea din *Contractul social* al lui Rousseau și cu aceea caracterizată drept „văl al ignoranței" de către John Rawls în *Teoria dreptății*. Dorința de imparțialitate legată de poziția terțului în diversitatea acestor versiuni ține de o filosofie critică a istoriei, în măsura în care ambiția de adevăr și de dreptate constituie obiectul unei vigilențe la frontiere și în interiorul cărora legitimitatea sa e deplină. Astfel, va trebui să punem dorința de imparțialitate sub semnul imposibilității unui terț absolut.

Un cuvînt despre imparțialitate ca virtute intelectuală și morală comună tuturor pretendenților la funcția de terț. Thomas Nagel vorbește foarte bine despre ea în *Egalitate și parțialitate* (1991)[35]. Sub titlul „Despre punctul de vedere", autorul definește în următorii termeni condițiile unei judecăți imparțiale în general: „Experiența noastră despre lume și aproape toate dorințele noastre țin de punctele noastre de vedere individuale: vedem lucrurile de *aici*, ca să spunem așa. Sîntem capabili de asemenea să gîndim lumea în mod abstract, de pe poziția noastră particulară, făcînd abstracție de ceea ce sîntem. E posibil să ne abstragem încă și mai radical din contingențele lumii. [...] Fiecare dintre noi pornește de la un ansamblu de preocupări, de dorințe și de interese proprii și recunoaște că la fel se întîmplă și cu ceilalți. Putem apoi, prin gîndire, să ne detașăm de poziția particulară pe care o ocupăm în lume și să ne interesăm de toți fără a distinge în mod special acel eu care sîntem" (*Égalité et Particularité*, p. 9). Putem numi *impersonal* acest punct de vedere, care e un fel de non-punct de vedere. El e

[35] Thomas Nagel, *Égalité et Partialité*, trad. fr. de Claire Beauvillard, Paris, PUF, 1994.

indiviz din punct de vedere epistemic şi moral. Se poate vorbi în privinţa sa de virtute intelectuală. Aspectul epistemic ţine de dedublarea internă a punctului de vedere în ceea ce priveşte valoarea şi demnitatea, în condiţiile în care celălalt punct de vedere se dovedeşte a fi punctul de vedere al celuilalt : „În primul stadiu, intenţia fundamentală ce reiese din punctul de vedere impersonal este următoarea : «orice viaţă contează şi nici una nu e mai importantă decît alta»" (*op. cit.*, p. 10). Şi : „Ar trebui să trăim în fapt ca şi cum ne-am afla sub conducerea unui spectator binevoitor şi imparţial al acestei lumi, în care nu sîntem decît unul dintre cîteva miliarde" (*op. cit.*, p. 14). Lucrarea lui Thomas Nagel e consacrată în continuare contribuţiei ideii de imparţialitate la o teorie a dreptăţii, prin intermediul ideii de egalitate. Îi vom face ecou, cîntărind meritele respective ale imparţialităţii invocate rînd pe rînd de judecător şi de istoric. Şi unul şi celălalt împărtăşesc aceeaşi deontologie profesională rezumată în celebra maximă *nec studio, nec ira* — nici favoare, nici ură. Nici complezenţă, nici spirit de răzbunare.

Cum şi pînă în ce punct istoricul şi judecătorul se supun acestei reguli a imparţialităţii înscrisă în deontologiile lor profesionale respective? Şi ajutaţi de care anume dintre forţele sociale şi politice, personale sau corporative? Aceste întrebări se înscriu în prelungirea celor adresate pretenţiei istoriei de a se situa în afara oricărui punct de vedere şi a pretenţiilor epocii prezente de a judeca toate formele trecute ale modernităţii. Comparaţia între rolul istoricului şi cel al judecătorului constituie în multe privinţe un *locus classicus*. Aş vrea totuşi să adaug la bilanţul consideraţiilor asupra cărora se poate observa un acord amplu între purtătorii de cuvînt recunoscuţi ai celor două discipline, o prezentare mai controversată a reflecţiilor generate la sfîrşitul secolului XX de irumperea în istorie a unor drame de o violenţă, de o cruzime şi de o nedreptate extreme. Or, aceste evenimente au stîrnit în cîmpul unde se exercită cele două meserii avute în vedere o importantă stare de nelinişte care a lăsat la rîndul ei, la nivelul opiniei publice, nişte urme documentate capabile să îmbogăţească şi să reînnoiască o discuţie ce ar tinde să se încheie cu un *consens* de bună calitate între specialişti.

Fiind vorba de constrîngerile cele mai generale şi mai stabile ce apasă asupra profesiunilor respective ale judecătorului şi istoricului — cel puţin în aria geopolitică a Occidentului şi în epocile numite de istorici „modernă" şi „contemporană", adăugînd aici şi „istoria timpului prezent" —, punctul de plecare al comparaţiei e obligatoriu : el constă în diferenţa structurală ce separă procesul desfăşurat în incinta tribunalului şi critica istoriografică începută în cadrul arhivelor. În ambele situaţii e angajată

aceeaşi structură a limbajului, aceea a mărturiei analizate mai sus, de la înrădăcinarea sa în memoria declarativă a fazei sale orale pînă la înscrierea sa în sînul masei documentare păstrate şi codificate în cadrul instituţional al arhivei prin care o instituţie păstrează urma activităţii sale trecute în vederea consultării ulterioare. Am ţinut seama cu ocazia acestei analize de bifurcarea căilor urmate de mărturie atunci cînd trece de la utilizarea sa în conversaţia obişnuită la utilizarea sa istorică sau judiciară. Înainte de a sublinia opoziţiile cele mai evidente care deosebesc utilizarea mărturiei la tribunal de utilizarea sa în arhive, se cuvine să stăruim asupra celor două trăsături comune celor două utilizări : grija dovezii şi examinarea critică a credibilităţii martorilor — aceste două trăsături fiind inseparabile. Într-un scurt eseu intitulat chiar *Judecătorul şi istoricul*[36], lui Carlo Ginzburg îi place să-l citeze pe Luigi Feragioli : „Procesul este, ca să spunem aşa, singurul caz de «experimentare istoriografică» — în el, sursele sînt folosite *de vivo* nu numai pentru că sînt adunate direct, dar şi pentru că sînt confruntate unele cu altele, supuse unor examinări încrucişate şi îndemnate să reproducă, precum într-o psihodramă, afacerea care e judecată"[37]. La drept vorbind, această exemplaritate în folosirea probei pe plan judiciar nu operează din plin decît în faza prealabilă a instrucţiei, atunci cînd aceasta e distinctă de faza centrală a procesului, ceea ce nu e cazul în toate sistemele judiciare. În acest cadru limitat, problema probei şi cea a veridicităţii se pun în principiu cu ocazia formulării unor mărturisiri a căror credibilitate şi, cu atît mai mult veracitate, nu sînt de netăgăduit. Desigur, aplicarea criteriului concordanţei şi recursul la verificări independente ale mărturisirii ilustrează perfect tezele lui Ginzburg, istoriograful, cu privire la „paradigma judiciară"[38] : aceeaşi complementaritate între oralitatea mărturiei şi materialitatea indiciilor autentificate de expertize minuţioase ; aceeaşi pertinenţă a „micilor erori", semn probabil de inautenticitate ; aceeaşi întîietate acordată interogării,

---

[36] Carlo Ginzburg, *Le Juge et l'Historien*, trad. fr. colectivă, cu o postfaţă a autorului, Paris, Verdier, 1997 (titlul original : *Il giudice e lo storico*, Torino, Einaudi, 1991).

[37] Carlo Ginzburg, *ibid.*, p. 24. Circumstanţele acestui eseu nu sînt indiferente demersului nostru. Marele istoric dezvoltă o argumentaţie strînsă în favoarea unui prieten condamnat la o pedeapsă grea cu închisoarea pentru nişte fapte de terorism comise în urmă cu optsprezece ani, în timpul toamnei fierbinţi a lui 1969. Condamnarea se baza în esenţă pe mărturisirile unui alt acuzat care „s-a căit". Paradoxul eseului constă în faptul că istoricul este acela care se străduieşte să respingă aici hotărîrea judecătorului, în pofida creditului de principiu acordat atît unuia cît şi celuilalt în minuirea probei.

[38] Cf. mai sus, pp. 210-212 şi p. 261.

jocului imaginației cu posibilele ; aceeași perspicacitate menită să descopere contradicțiile, incoerențele, neverosimilul ; aceeași atenție acordată tăcerilor, omisiunilor voluntare sau involuntare ; în sfîrșit, aceeași familiaritate cu resursele de falsificare a limbajului în termeni de eroare, minciună, autointoxicare, iluzie. În această privință, judecătorul și istoricul sînt deopotrivă experți în dezvăluirea falsurilor și totodată maeștri în mînuirea suspiciunii[39].

Este desigur ocazia potrivită să reamintim, împreună cu Ginzburg, că termenul *historia* provine în același timp din limbajul medical, din argumentația retorică a mediului juridic și din arta persuasiunii exercitată în fața instanțelor de judecată. Oare nu se comportă adesea istoricul ca un avocat al unei cauze, așa cum au făcut istoricii francezi ai Revoluției franceze care, înaintea epocii *Analelor*, au pledat rînd pe rînd pentru sau contra lui Danton, pentru sau contra Girondinilor sau a Jacobinilor? Dar, mai presus de toate, insistența aproape exclusivă a lui Ginzburg asupra probei, a cărei mînuire o consideră comună judecătorilor și istoricilor, trebuie legată de lupta autorului împotriva îndoielii infiltrate în profesiunea de istoric de către autori precum Hayden White, care pîndesc mereu factura retorică a discursului istoricului : „Pentru mine, insistă Ginzburg, ca și pentru mulți alții, noțiunile de probă și de adevăr sînt, dimpotrivă, parte integrantă a meseriei de istoric. [...] Analiza reprezentărilor nu poate face abstracție de principiul realității" (*Le Juge et l'Historien*, p. 23. „Meseria unora și a celorlalți (istorici și judecători) se întemeiază pe posibilitatea de a dovedi, în funcție de niște reguli determinate, că X a făcut Y ; X putînd desemna indiferent protagonistul, eventual anonim, al unui eveniment istoric sau subiectul implicat într-o procedură penală ; iar Y, o acțiune oarecare" (*ibid.*).

Cu toate acestea, teza conform căreia situația procesului ar prezenta *de vivo* sursele judecății comune istoricului și judecătorului își are limitele sale în chiar planul unde își stabilește argumentele : în planul propriu-zis al anchetei conduse de către judecătorii înșiși*. Ipotezele cele

[39] După ce a citat „Lecția de deschidere a lui Lucien Febvre la Collège de France" în sprijinul observațiilor sale asupra rolului ipotezei, Ginzburg evocă favorabil lucrarea exemplară a lui Marc Bloch *Les Rois thaumaturges*, unde e dezvăluit mecanismul credinței prin care unii regi au fost gratificați cu puterea de a vindeca scrofuloșii prin simpla atingere. Regăsim aici un Ginzburg familiarizat cu procesele de vrăjitorie în cursul cărora au putut fi văzuți inchizitori convingîndu-i pe cei acuzați de a fi posedați de diavol.

* În original : „plan proprement inquisitoire de la recherche", termenul *inquisitoire* desemnează în limbaj juridic procedurile de anchetare conduse direct de către un judecător (cf. *Le Robert*) [*nota trad.*].

mai fantastice care guvernează procesul de vrăjitorie n-au rămas oare mult timp irefutabile, înainte ca Congregația romană a Sfîntului Oficiu să fi cerut de la judecători dovezi, „confirmări obiective"? Iar anumite procese moderne de trădare, complot, terorism nu țin oare de același spirit pervers care a prevalat odinioară în procesele inchizitoriale? Dar mai ales reflecțiile noastre anterioare asupra complexității reprezentării istorice pot pune în gardă împotriva unei recurgeri prea abrupte la „principiul realității".

Este important așadar să reluăm examinarea modelului procesului de la începutul său și s-o continuăm dincolo de faza anchetei preliminare — a instrucției dacă e cazul —, făcînd-o să traverseze faza dezbaterii în care constă propriu-zis procesul și conducînd-o pînă la concluzia sa, pronunțarea sentinței.

Să reamintim că procesul se sprijină pe o rețea de relații care articulează în mod divers situația tip a procesului — situație ce opune interese, drepturi, bunuri simbolice contestate. În această privință, procesele de trădare, subversiune, complot și terorism nu sînt exemplare, în măsura în care pun direct în joc siguranța, ca o condiție primară a traiului împreună. Contestarea distribuției unor bunuri private este mai instructivă pentru discuția de față : în această privință, infracțiunile, delictele, chiar și crimele pun în prezență niște pretenții comparabile, comensurabile — ceea ce, din nou, nu va mai fi cazul marilor procese criminale evocate mai departe. Infracțiunea e atunci un fel de interacțiune, violentă desigur, dar care implică o pluralitate de autori.

Procesul începe prin a pune în scenă faptele incriminate cu scopul de a le reprezenta în afara purei lor efectivități și de a face vizibilă infracțiunea comisă în raport cu niște reguli de drept presupuse a fi unanim cunoscute, de către un autor singular, în detrimentul unei victime abilitate să ceară ca plîngerea sa să fie instruită și ca presupusa sa vină să fie reparată și compensată[40]. Astfel faptele trecute nu sînt reprezentate decît prin calificarea aleasă fraudulos înaintea procesului propriu-zis. Ele sînt reprezentate la prezent sub orizontul efectului social viitor al sentinței ce va rezolva cazul. Raportul cu timpul e aici demn de a fi remarcat în mod deosebit : reprezentarea la prezent constă într-o punere în scenă, o teatralizare care a suscitat rînd pe rînd sarcasmele unui Pascal și ale unui Molière, și într-un discurs de legitimare ponderat,

[40] Observațiile ce urmează îi datorează mult lui Antoine Garapon, „La justice et l'inversion morale du temps", în *Pourquoi se souvenir?*, Paris, Grasset, „Académie universelle des cultures", Forum international Mémoire et Histoire, 1999.

conştient de operativitatea sa de gradul doi ; această prezenţă vie a scenelor rejucate numai în planul discursului aparţine vizibilităţii al cărei joc l-am dezvăluit în legătură cu dicibilitatea în planul reprezentării literare a trecutului[41]. Ea devine doar mai solemnă prin ritul social reglat de procedura criminală cu scopul de a da judecăţii judiciare o structură şi o statură publice. Într-adevăr, nu e vorba decît de a riposta la uzura de către timp a urmelor de tot felul, materiale, afective, sociale, lăsate de fapta rea. Garapon evocă reflecţia lui Jean Améry, care vorbeşte în această privinţă de „procesul de inversiune morală a timpului", a acelui timp cvasi-biologic ce va fi direct evocat în capitolul despre uitare. Filosoful-judecător citează de asemenea expresia lui Emmanuel Levinas care vorbeşte despre „coprezenţa în faţa unui terţ al justiţiei". Pe lîngă calificarea morală adiţională şi în relaţie directă cu ea, reprezentarea faptelor este de asemenea reprezentare *între* părţi adverse, punere în prezenţă a protagoniştilor, înfăţişare a tuturor la judecată, cărora li se poate opune singurătatea cititorului de arhive al cărui mutism poate fi rupt doar de istoric. Procesul pune astfel în scenă un timp reconstruit din trecutul unde sînt vizate nişte fapte ce constituiau deja ele însele încercări ale memoriei : în afară de răul fizic făcut unor entităţi definite de propria lor istorie, rupturile de contract, contestaţiile pe tema atribuirii bunurilor, poziţiilor de putere şi de autoritate precum şi toate celelalte delicte şi crime constituie tot atîtea răni ale memoriei care cer un travaliu al memoriei inseparabil de un travaliu al doliului, în vederea unei reaproprieri de către toate părţile a delictului şi a crimei, în pofida străinătăţii sale esenţiale. De la scena traumatică la scena simbolică, am putea spune. Pe acest fond va trebui să reaşezăm mai departe marile procese criminale din a doua jumătate a secolului XX şi mersul lor pe căile, ele însele nefamiliare, ale lui *dissensus*.

Aceasta fiind scena lui, procesul se pretează prin două feluri de trăsături la o comparaţie cu investigaţia istoriografică. Primele privesc faza deliberativă, celelalte faza concluzivă a judecăţii. În faza sa deliberativă, procesul constă în esenţă într-o ceremonie a limbajului ce pune în joc o pluralitate de protagonişti : el se sprijină pe un asalt de argumente unde părţile opuse au un acces egal la cuvînt ; această controversă organizată vrea să fie prin însăşi ţinuta sa un model de discuţie care transferă în arena limbajului pasiunile ce au hrănit conflictul. Un asemenea lanţ de discursuri încrucişate articulează prin suprapunere momentele de argumentaţie, cu silogismele lor practice, şi mo-

[41] Cf. mai sus, partea a doua, capitolul 3, în special pp. 320-337.

mentele de interpretare avînd simultan drept obiect coerența secvenței narative a faptelor incriminate și convenienta regulei de drept chemată să califice penal faptele[42]. În punctul de convergență a acestor două linii de interpretare cade sentința, „condamnarea", cum bine i se spune ; în această privință, aspectul punitiv al pedepsei ca sancțiune nu poate eclipsa funcția majoră a sentinței care constă în a enunța dreptatea într-o situație determinată ; astfel, funcția de retribuție a sentinței trebuie considerată subordonată funcției sale de restaurare atît a ordinii publice, cît și a demnității victimelor cărora li se face dreptate.

Rezultă că sentința marchează prin caracterul ei definitiv diferența cea mai evidentă între abordarea juridică și abordarea istoriografică a aceloraşi fapte : lucrul judecat poate fi contestat de opinia publică, însă nu rejudecat : *non bis idem* ; cît despre revizuire, ea e „o armă ce lovește o singură dată" (A. Garapon). *A contrario*, încetineala cu care se judecă sau se termină un proces adaugă un nou rău celui săvîrșit prin delict sau crimă. Iar a nu judeca ar însemna a lăsa ultimul cuvînt acestui rău și a adăuga necunoașterea și abandonul la nedreptățile făcute victimei. Acesta e momentul cînd, dincolo de judecată, începe pentru condamnat o altă eră temporală, un alt orizont de așteptare unde se deschid opțiunile ce vor fi analizate mai departe cu privire la uitare și la iertare. Dacă așa stau lucrurile e pentru că sentința cu care s-a încheiat secvența judecății, cu efectele sale benefice semnalate referitor la lege, ordinea publică și respectul de sine al victimelor lasă, în ceea ce-l privește pe condamnat, mai ales în condiția sa de deținut, o memorie nepotolită, nelimpezită, abandonînd în voia soartei un pacient pradă unor noi violențe potențiale.

Ce se întîmplă atunci cu confruntarea dintre sarcina judecătorului și cea a istoricului? Condițiile pronunțării sentinței în incinta tribunalului au deschis, așa cum am văzut, o breșă în frontul comun constituit de istoric în fața erorii și a nedreptății. Judecătorul trebuie să judece — aceasta e funcția sa. El trebuie să tragă concluzia. Trebuie să hotărască. Trebuie să stabilească distanța corectă între vinovat și victimă, conform unei topologii imperios binare. Toate acestea, istoricul nu le face, nu poate, nu vrea să le facă ; dacă încearcă să le facă, riscînd să se erijeze singur în tribunal al istoriei, trebuie să plătească prețul mărturisirii precarității unei judecăți căreia îi recunoaște caracterul părtinitor și chiar militant. Dar atunci judecata sa îndrăzneață e supusă criticii cor-

[42] Paul Ricœur, „L'acte de juger" și „Interprétation et/ou argumentation", în *Le Juste, op. cit.*

poraţiei istoricilor şi a publicului luminat, iar opera sa devine obiectul unui proces nelimitat de revizuire care transformă scrierea istoriei într-o rescriere perpetuă. Această deschidere spre rescriere marchează diferenţa între o judecată istorică provizorie şi o judecată judiciară definitivă. Breşa deschisă astfel în frontul neted al cavalerilor imparţialităţii nu încetează să se lărgească în spatele fazei terminale a judecăţii. Judecata penală, guvernată de principiul culpabilităţii individuale, nu cunoaşte prin natura sa decît inculpaţi purtători ai unui nume propriu, invitaţi de altfel să-şi decline identitatea la începutul procesului.

Acţiunile punctuale sau cel puţin contribuţiile distincte şi identificabile ale protagoniştilor implicaţi într-o acţiune colectivă — şi aceasta chiar în cazul delictelor comise „în comun" — sînt supuse examinării din partea judecătorilor atît în plan narativ, cît şi în plan normativ ; potrivirea stabilită de judecată între presupusul adevăr al secvenţei narative şi imputabilitatea la adresa inculpatului — acel *fiţ* unde se unesc explicaţia şi interpretarea, în pragul pronunţării sentinţei — nu operează decît în limitele trasate de selecţia prealabilă a protagoniştilor şi a faptelor incriminate. Cît despre operaţiunea de punere în scenă prin care am început să caracterizăm ţinuta politică a procesului, cu înfăţişarea tuturor protagoniştilor, ea conferă vizibilitate tocmai acestei delimitări a acţiunilor şi a personajelor. Scena juridică este limitată din principiu. Desigur, tribunalul poate lărgi ancheta în jurul acţiunii incriminate, în spaţiul şi timpul situate dincolo de biografia inculpaţilor. Printre circumstanţele acţiunii vor figura influenţele, presiunile, constrîngerile şi, în arierplan, marile dezordini sociale a căror acţiune generatoare de delicte tinde să devină un simptom printre altele. La urma urmei, cartea *Empêtré dans des histoires* (Împotmolit în istorii) a fost scrisă de un judecător. Totul se petrece ca şi cum instrucţia ar fi redeschisă de procesul public care ar fi trebuit s-o închidă. Dar, de voie de nevoie, efectul de disculpare excesiv de binevoitor la adresa circumstanţelor şi a cercurilor lor concentrice deschise la infinit va fi în cele din urmă înlăturat prin reamintirea oportună a regulii procesului, şi anume aceea de a judeca o anumită fiinţă umană şi anumite acte de care se face răspunzătoare, chiar dacă judecata va fi completată cu circumstanţe atenuante a căror pondere relativă va fi eventual reţinută de judecător în aplicarea pedepsei, în cazul că va exista una. Cercul nelimitat al explicaţiei se închide inexorabil asupra judecăţii, care nu poate fi *in fine* decît condamnarea sau achitarea. Tăişul cuvîntului se face atunci simţit în justiţie.

Aceste cercuri pe care judecătorul le închide, după ce le-a deschis cu precauţie, sînt redeschise de istoric. Cercul acţiunilor unor autori

individuali nu se poate insera decît în cîmpul istoriei evenimențiale care, așa cum am văzut, se lasă tratat ca un nivel printre altele în îngrămădirea de durate și cauzalități. Faptul incriminat este astfel aliniat ca un eveniment printre altele, conform conjuncturilor și structurilor cu care formează o secvență. Și chiar dacă, după marea epocă a *Analelor*, istoriografia se arată mai atentă cu intervențiile agenților istorici și acordă reprezentărilor un loc de cinste în raport cu acțiunile individuale și colective de unde provine legătura socială, reprezentările reașezate metodic pe scările lor de eficacitate nu interesează istoricul decît în calitatea lor de fenomene colective. Așa se întîmplă chiar și în planul microistoriei, de care ar putea fi apropiată în mod legitim susnumita anchetă întreprinsă de tribunale înseși*. Singura care dobîndește o semnificație istorică este amprenta lăsată de intervențiile sociale fie și asupra celei mai minuscule societăți.

Astfel, discordanța dintre judecata istorică și judecata judiciară, evidentă în faza terminală, se amplifică în urma acestui ultim punct: ea afectează toate fazele operațiunii judiciare și ale operațiunii istoriografice, astfel încît ne putem întreba dacă judecătorul și istoricul aud în același fel mărturia, structură inițială comună celor două roluri.

Confruntarea între meseriile de judecător și de istoric ar risca să se înece în plictiseala unei dezbateri academice dacă nu s-ar face auzite vocile celor care, în diverse calități, au avut de judecat niște crime comise în mai multe părți ale lumii de regimurile totalitare sau autoritare de la mijlocul secolului XX. Aceste voci aparțin perioadei de tranziție care a fost martora reconstruirii sau construirii unor regimuri democratice constituționale. Sînt vocile încrucișate ale judecătorilor și istoricilor, ale căror judecăți fac parte integrantă din această instaurare. Voi evoca pe de o parte rolul jucat de marile procese criminale ce au avut loc de la sfîrșitul celui de al Doilea Război mondial încoace la scara mai multor continente, dar mai ales în Europa după Shoah —, de cealaltă parte controversa între istoricii germani care tratează în mod responsabil aceleași evenimente legate de această catastrofă. Iată, pe de o parte, tribunale și judecători pătrunzînd *volens nolens* pe teritoriul istoricului înainte ca verdictele lor să se graveze în carnea istoriei pe cale de a se face —, de cealaltă, istorici care încearcă să-și facă meseria de istorici sub amenințarea unei condamnări morale, juridice, politice, dată de aceeași instanță de judecată ca verdictul tribunalelor penale, verdict pe care riscă la

* În original : „enquête de personnalité des tribunaux" [*nota trad.*].

rîndul lor să-l întărească, să-l atenueze, să-l deplaseze şi chiar să-l submineze, deoarece nu-l pot ignora.

Un conflict surd între abordarea judiciară şi abordarea istorică a aceloraşi evenimente cere să fie, dacă nu rezolvat, cel puţin explicitat.

Pentru a clarifica primul versant al dezbaterii, am ales lucrarea lui Mark Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*[43]. Autorul, care are pretenţia de a apropia două familii spirituale ce se ignoră una pe alta, cel puţin în Statele Unite — cea a sociologilor şi cea a oamenilor legii (*lawyers*) — îşi propune să aprecieze influenţa exercitată asupra memoriei colective a popoarelor studiate de urmările judiciare şi de sentinţele pronunţate de tribunale în marile procese criminale din a doua jumătate a secolului XX, la Nüremberg, la Tokio, în Argentina, în Franţa. Obiectul tematic al investigaţiei — aceea a tribunalelor mai întîi, apoi aceea a sociologului jurist — e desemnat prin termenul „atrocitate în masă" (sau „masacru administrativ"), termen neutru în aparenţă din punctul de vedere al prezumpţiei de unicitate a lui Shoah (denumit Holocaust de către autorii anglo-saxoni), dar a cărui precizie este suficientă pentru a delimita crimele de stat comise de regimuri atît de diferite precum cel al naziştilor, al militarilor japonezi, al generalilor argentinieni, al colaboraţioniştilor francezi din epoca Vichy. Linia generală a lucrării e următoarea : în opoziţie cu Durkheim, care vede în condamnarea unanimă a criminalităţii ordinare un mod direct — mecanic — de întărire a *consensus*-ului social, Osiel e interesat de *dissensus*-ul generat de procesele publice şi de funcţia educativă exercitată de *dissensus* însuşi în planul opiniei publice şi al memoriei colective ce se exprimă şi se formează deopotrivă în acest plan. Încrederea în binefacerile aşteptate de la o astfel de cultivare a controversei e legată de *credo*-ul moral şi politic al autorului cu privire la condiţiile instaurării unei societăţi liberale — în sensul politic dat termenului „liberal" de autorii anglo-saxoni : e liberală (în mod aproape tautologic) o societate care îşi datorează legitimitatea militantă deliberării publice, caracterului deschis al dezbaterilor şi antagonismelor reziduale lăsate de acestea în urma lor. În plus, lucrarea prilejuieşte o reflecţie asupra memoriei înseşi, în măsura în care ţinta vizată de această dură şcolire prin care o societate îşi construieşte propria solidaritate este memoria colectivă[44].

[43] M. Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law, op. cit.*

[44] Capitolul 2, „Solidarity through civil dissensus", rezumă excelent tezele (*ibid.*, pp. 36-55). Vom reţine expresia îndrăzneaţă „poetica narativităţii legale" (*ibid.*, p. 3), care defineşte întregul demers.

Fidel temei sale — educarea civică a memoriei colective prin *dissensus* —, autorul își construiește cartea pe șirul obiecțiilor îndreptate împotriva pretenției tribunalelor de a rosti un discurs drept și adevărat și, prin aceasta, exemplar, în pofida caracterului extraordinar al faptelor încriminate și al desfășurării proceselor înseși. Din cele „șase obstacole" analizate, le voi reține pe acelea care privesc direct raporturile între abordarea judiciară și abordarea istoriografică[45]. Aceasta din urmă este folosită de două ori : prima oară în cursul proceselor, ca un argumentar în mîinile acuzării și ale apărării, a doua oară pe traseul ce duce de la tribunal la piața publică. La drept vorbind, aceste două momente sînt unul singur, în măsura în care, așa cum am spus, procesul conferă o anumită vizibilitate evenimentelor rejucate de el pe o scenă accesibilă publicului. În schimb, procesul însuși este cel ce pătrunde astfel în capul oamenilor și în căminele lor datorită discuției publice, transplantînd acolo propriul său *dissensus*. Abordînd problema dinspre partea „obstacolelor" ridicate împotriva pretenției judecătorilor de a scrie o istorie dreaptă, autorul se vede nevoit să mărească la maximum obiecțiile extrase din specificitatea abordării istoriografice, tulburată inevitabil de argumentarul juridic. Sînt astfel abil amplificate discordanțele evocate mai sus într-un mod prea abstract și ilustrate acum prin peripețiile concrete ale unor procese luate unul cîte unul. Toate tensiunile dintre cele două abordări rezultă din faptul că incriminarea juridică se bazează pe principiul culpabilității individuale : de aici rezultă concentrarea atenției judecătorilor pe un număr mic de actori ai istoriei, cei aflați la vîrful statului, și pe raza acțiunii pe care o pot exercita asupra cursului lucrurilor. Istoricul nu poate admite o astfel de limitare a privirii ; el își va extinde investigațiile la un număr mai mare de actori, la executanții de rangul doi, la *bystanders*, acei martori mai mult sau mai puțin pasivi care au fost populațiile mute și complice. El va reașeza deciziile punctuale ale conducătorilor și intervențiile lor în cadrul unor înlănțuiri mai vaste, mai complexe. Acolo unde procesul criminal nu vrea să cunoască decît protagoniști individuali, investigația istorică nu încetează să lege personajele de mulțimi, de curente și de forțe anonime. E demn de remarcat faptul că avocații acuzaților din marile procese au întors sistematic această lărgire a cîmpului de investigație în folosul clienților lor, atît în ceea ce privește înlănțuirea evenimentelor cît și întrepătrunderea inițiativelor și a intervențiilor individuale.

[45] Capitolul 4, „Losing perspective, distorting history" (*ibid.*, pp. 79-114) ; capitolul 8, „Making public memory, publicity" (*ibid.*, pp. 240-292).

Al doilea contrast : procesele criminale sînt niște acte de justiție politică urmărind să stabilească o versiune fixă a faptelor incriminate datorită caracterului definitiv al sentinței. Desigur, judecătorii știu că important nu e să pedepsești, ci să pronunți un cuvînt drept. Dar acest cuvînt încheie dezbaterea, „oprește" controversa. O atare constrîngere ține de finalitatea scurtă a procesului criminal : a judeca acum și definitiv. Numai cu acest preț sentința proceselor criminale poate pretinde să educe opinia publică prin tulburarea conștiinței pe care începe s-o producă. Împingînd argumentul pînă la capăt, contestatarul va denunța pericolul legat de ideea unei versiuni oficiale și chiar a unei istorii oficiale a evenimentelor. Aici își găsește locul acuzația de „distorsiune". Ea poate stîrni uimire deoarece vine din partea unor contestatari incapabili să opună, fără a se contrazice, o versiune veridică versiunii pretins corupte. Singurul care poate fi considerat drept distorsiune este proiectul de a propune și chiar de a impune o povestire veridică în sprijinul condamnării deținuților. Conform argumentului, orice memorie este deja distorsiune întrucît e selectivă ; în aceste condiții nu se poate opune unei versiuni parțiale decît o altă versiune la fel de fragilă. Dar există un aspect prin care, în mod paradoxal, procesul confirmă prin însăși procedura sa mai degrabă decît prin concluzia lui presupusul scepticism al istoricilor atinși de critica „retoricienilor" mai mult sau mai puțin apropiați de Hayden White[46]. Împărțind cuvîntul în mod egal între avocații celor două părți și permițînd prin această regulă de procedură ca narațiunile și argumentațiile să se facă auzite, instanța judiciară nu încurajează oare practica unei judecăți „balansate" din punct de vedere istoric, gata să basculeze în partea echivalenței morale și, în ultimă instanță, în partea disculpării? Avocații criminalilor au știut să folosească și această strategie, prevalîndu-se de celebra interjecție *tu quoque*!*

Tratarea de către Osiel a acestui tip de obiecție este interesantă. Întregul său efort constă în a-l include în viziunea sa „liberală" despre discuția publică la rubrica unui *dissensus* educativ. Dar, pentru a reuși, trebuie să priveze obiectivarea de veninul ei sceptic. Pentru a face acest lucru e necesar mai întîi să afirme că însuși exercițiul controversei din care avocatul cel mai necinstit, cel mai lipsit de scrupule al unor criminali dovediți încearcă să scoată un avantaj constituie o dovadă prin acțiunea superiorității etice a valorilor liberale sub egida cărora au loc procesele. Astfel, procesul stă mărturie despre această superiori-

[46] Cf. mai sus, partea a doua, cap. 3, pp. 306-315.

* [*Tu quoque, mi fili!...* „Și tu, fiule!... " (în altă variantă : „Și tu, Brutus!..." — *nota trad.*]

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

tate al cărei beneficiar este, printre alții, libertatea de cuvînt a avocatului criminalilor. Dar trebuie de asemenea să afirme că nu toate versiunile sînt echivalente, că e posibil să se pronunțe, cel puțin provizoriu, o versiune mai plauzibilă, mai probabilă, pe care apărarea acuzaților nu reușește s-o discrediteze. Altfel spus, e posibil să se acrediteze o povestire independent de faptul că această povestire are o importanță educativă cu privire la valorile unei societăți democratice în perioada de tranziție.

Îmi recunosc aici propria pledoarie în favoarea unei articulări mai meticuloase a celor trei faze ale operațiunii istoriografice : proba documentară, explicația/comprehensiunea și reprezentarea istorică. Nu pentru că pune în scenă acțiunea reconstituită trebuie tribunalul să rețină din operațiunea istoriografică doar faza sa „reprezentativă", atît de puternic marcată de tropii și figurile de care retorica se servește cu folos. Dar trebuie atunci să recunoaștem că în momentul cînd se lărgește cîmpul protagoniștilor și al acțiunilor povestite și se multiplică nivelurile de analiză, judecătorul dă cuvîntul istoricului. E înțelept să spunem că judecătorul nu trebuie să facă pe istoricul : el trebuie să judece în limitele competenței sale — limite care sînt imperioase ; trebuie să judece cu sufletul și cu conștiința. În acest sens, Osiel poate risca să folosească expresia „povestire liberală" (*Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, p. 238). Însă nici istoricii nu dispun de mijloacele de a scrie unica istorie care ar îngloba istoria executanților, istoria victimelor și istoria martorilor. Aceasta nu înseamnă că ei nu pot căuta un *consensus* parțial asupra unor istorii parțiale cărora, spre deosebire de judecători, au posibilitatea și datoria de a le transgresa la infinit limitele. Fiecare să-și joace rolul!

Dacă evoc aici „controversa istoricilor" germani (*Historikerstreit*) din anii 1986 și din următorii[47], nu o fac pentru a acoperi totalitatea faptelor referitoare la această ceartă ; alte aspecte vor fi abordate cu privire la uitare și la iertare. Într-o reflecție asupra raporturilor dintre judecător și istoric, problema este exact simetrică și inversă față de cea pe care o pune cartea lui Osiel : în ce măsură, întrebam noi, un argumen-

[47] *Devant l'histoire, op. cit.* Este a doua oară cînd abordez problemele istorice legate de Shoah (în engleză *Holocaust*) ; am făcut-o mai întîi în cadrul unei epistemologii aplicate la problema reprezentării istorice ; problema era aceea a limitelor impuse reprezentării atît în privința expunerii evenimentelor prin limbaj sau în alt fel, cît și în privința valorii „realiste" a reprezentării. Aceleași fapte sînt plasate aici sub razele încrucișate ale judecății axiologice și ale judecății istoriografice.

tar istoriografic poate contribui în mod legitim la formularea unei sentințe penale împotriva marilor criminali ai secolului XX, hrănind astfel un *dissensus* cu vocație educativă? Întrebarea inversă e următoarea : în ce măsură poate exista o dezbatere între istoricii profesioniști sub supravegherea unei judecăți de condamnare deja pronunțate, nu numai în planul opiniei publice internaționale și naționale, ci și în plan judiciar și penal? E oare lăsată o margine, în plan istoriografic, pentru un *dissensus* care să nu fie perceput ca disculpare? Această legătură între explicație și disculpare a fost puțin studiată ea însăși, deși e întotdeauna subiacentă controversei, suspiciunea unora generînd autojustificarea celorlalți, într-un joc între inculpare și disculpare, de parcă ar exista situații în care niște istorici ar putea fi inculpați ei înșiși ca istorici.

Este astfel inversat nu numai raportul între istoric și judecător, istoricul lucrînd sub privirea poporului judecător care a pronunțat deja condamnarea,ci și raportul cu o tradiție a istoriografiei care, eliminînd lauda și, în mod general, apologeticul, s-a ocupat și cu eliminarea blamului.

După ce ne-am întrebat dacă lauda a supraviețuit destituirii figurii regelui, am lăsat în rezervă întrebarea dacă blamul poate avea o soartă asemănătoare. Am evocat atunci dificultatea de a reprezenta oroarea absolută la hotarele acestor limite ale reprezentării explorate de Saul Friedlander în fața a ceea ce el numește „inacceptabilul"[48]. Or, tocmai această problemă reapare acum în cadrul filosofiei critice a istoriei. Este oare posibilă o tratare istoriografică a inacceptabilului? Dificultatea majoră rezultă din gravitatea excepțională a crimelor. Indiferent ce s-ar întîmpla cu unicitatea și comparabilitatea lor în termenii istoriografiei — cu această problemă se va încheia miezul dezbaterii —, există o singularitate și o incompatibilitate etice ce țin de magnitudinea crimei, de faptul că a fost comisă de statul însuși împotriva unei părți discriminate a populației căreia îi datora protecție și siguranță, de faptul că a fost executată de o administrație fără suflet, tolerată fără obiecții notabile de elitele conducătoare, suportată fără o rezistență importantă de către o întreagă populație. Inumanul extrem coincide astfel cu ceea ce Jean Nabert desemna prin termenul „nejustificabil", în sensul de acțiune ce depășește normele negative. Am vorbit în altă parte despre oribil ca despre contrarul admirabilului și al sublimului despre care Kant spune că depășește în cantitate și intensitate limitele imaginarului. Cea astfel desemnată e excepționalitatea răului. În aceste condiții „imposibile" s-a

[48] Vezi partea a doua, cap. 3, pp. 311–319.

pus pentru istoricii germani sarcina rezumată de Christian Meier prin cuvintele : „a condamna şi a înţelege“[49]. Altfel spus : a înţelege fără a disculpa, fără a deveni complice al fugii şi al negării. Or, a înţelege înseamnă a da categoriilor de unicitate şi de comparabilitate alte întrebuinţări decît cea morală. În ce fel pot contribui aceste alte întrebuinţări la reaproprierea de către popor a ceva ce el dezaprobă în mod absolut? Şi, pe de altă parte, cum să concepi extraordinarul cu mijloacele obişnuite ale înţelegerii istorice?

Tratez separat cu bună ştiinţă contribuţia lui E. Nolte la această dezbatere, întrucît ea a fost cea mai controversată. Acest expert al perioadei naziste pleacă de la următoarea constatare : „Cel de al Treilea Reich a luat sfîrşit acum treizeci şi cinci de ani, dar e încă viu“ (*Devant l'histoire*, p. 9). Şi adaugă fără urmă de ambiguitate : „Dacă astăzi amintirea celui de al Treilea Reich este încă foarte vie, ea are — lăsîndu-i la o parte pe unii marginali — o conotaţie complet negativă, şi pe bună dreptate“ (*op. cit.*, p. 8). Discursul lui Nolte nu se vrea aşadar a fi acela al unui negaţionist, şi nici nu e cazul. Condamnarea morală din partea supravieţuitorilor e asumată : „O judecată negativă e pur şi simplu o necesitate vitală“ (*ibid.*). Ceea ce îl neliniştеşte pe Nolte e ameninţarea pe care o reprezintă pentru cercetare o povestire ridicată la rangul de ideologie fondatoare, negativul devenit legendă şi mit. Se impune atunci o revizuire a istoriei celui de al Treilea Reich, care să nu fie o simplă răsturnare a judecăţii fundamental negative : „În esenţă, imaginea negativă a celui de al Treilea Reich nu cere nici o revizuire şi nu poate face obiectul nici unei revizuiri“ (*op. cit.*, p. 11). Revizuirea propusă are în esenţă drept obiect ceea ce Osiel numea cadrul (*frame*) povestirii. Unde s-o începem? întreba el. Pînă unde s-o întindem? Unde s-o încheiem? Şi Nolte nu ezită să se întoarcă la începutul revoluţiei industriale pentru a evoca *in fine* declaraţia lui Chaïm Weizmann chemîndu-i pe evreii din lumea întreagă să lupte alături de Anglia în septembrie 1939. Deci postura de revizuire cere o lărgire a perspectivei — şi în acelaşi timp o teribilă prescurtare. Ea lasă să apară în interval o multiudine de antecedente exterminaţioniste, cel mai apropiat fiind lungul episod al bolşevismului. „Refuzul de a reaşeza în acest context exterminarea evreilor înfăptuită sub Hitler are poate nişte motive foarte onorabile, dar falsifică istoria“(*op. cit.*, p. 21). Alunecarea decisivă în discursul lui Nolte însuşi se face în pasajul comparaţiei cu cauzalitatea : „Ceea ce se numeşte exterminarea evreilor înfăptuită sub cel de al Treilea Reich a fost o

[49] *Devant l'histoire, op. cit.*, p. 37 *sq.*

reacție, o copie deformată și nu o premieră sau ceva original" (*ibid.*). Sînt puse astfel unul lîngă altul trei procedee : lărgirea temporală a contextului, compararea cu fapte asemănătoare contemporane sau anterioare, relația de cauzalitate de la original la copie. Împreună, aceste propoziții semnifică o „revizuire a perspectivei" (*op. cit.*, p. 24). De unde întrebarea : de ce nu vrea acest trecut să treacă, să dispară? De ce devine chiar din ce în ce mai viu, vioi și activ, bineînțeles nu ca un model, ci ca un element de contrast? Pentru că acest trecut a fost sustras oricărei dezbateri critice, îngustîndu-se cîmpul în scopul de a se concentra asupra „soluției finale" : „Cele mai simple reguli valabile pentru trecutul oricărei țări par aici abolite" (*op. cit.*, p. 31). Aceste reguli pretind, așa cum s-a spus, să se lărgească contextul, să se compare, să se caute legăturile de cauzalitate. Ele permit să se tragă concluzia că asasinatul din rațiuni de stat înfăptuit de bolșevici a putut constitui „precedentul logic și factual" (*op. cit.*, p. 34) al asasinatului din rațiuni de rasă de către naziști, făcîndu-se astfel din arhipelagul Gulag un eveniment „mai original" decît Auschwitz.

Această utilizare masivă a comparației reglementează soarta singularității sau a unicității, comparația fiind singura care permite identificarea diferențelor — „singura excepție [fiind] tehnica gazării" (*op. cit.*, p. 33). O dată dezbaterea critică astfel lărgită, Nolte așteaptă ca ea să permită poate acestui trecut „să treacă" precum oricare altul și să fie asumat. Ceea ce nu vrea să treacă nu este de fapt crima nazistă, ci originea sa nespusă, crima „asiatică" ale cărei victime potențiale sau reale se considerau a fi Hitler și naziștii.

În ceea ce privește comparația între judecător și istoric, utilizarea ei de către Nolte îl plasează pe istoric la polul opus față de judecătorul care tratează în mod singular cazuri particulare[50]. Pe un alt front, Nolte

[50] Un alt protagonist al dezbaterii, M. Stürmer, definește singularitatea Auschwitz-ului prin ruptura continuității temporale ce afectează identitatea națională ; or, această ruptură are de asemenea antecedente în trecutul german : absența unei ancorări a memoriei în certitudinile care, încă din epoca prehitleristă, a creat „o țară fără istorie". Or, într-o țară fără istorie, nu e totul posibil? Nu doar barbaria recentă, ci și reticența din zilele noastre atunci cînd e vorba de a căuta „istoria pierdută" (*ibid.*, p. 27). De unde sarcina pe care istoricii sînt chemați s-o înfăptuiască : a ieși din obsesie reinstaurînd continuitatea. La rîndul său, A. Hillgruber, autor al *Zweierlei Untergang* [*Dublă aneantizare*] juxtapune suferințele germanilor din partea orientală a Germaniei în timpul prăbușirii frontului rusesc și suferința evreilor supuși exterminării, fără a explicita „sumbra interacțiune" a celor două serii de evenimente, „distrugerea Reichului german" și „sfîrșitul iudaismului european". Autorul creează astfel un suspans ce lasă calea deschisă unei judecăți definitive, pe care nu istoricul are menirea s-o formuleze.

provoacă o criză între judecata istorică şi judecata morală, juridică sau politică. În acest punct de joncţiune a intervenit filosoful Habermas[51]. Reţin ceea ce ţine de raporturile dintre judecata istoriografică şi judecata morală, juridică şi politică. Denunţînd „tendinţele apologetice ale istoriei contemporane germane", Habermas pune în discuţie distincţia între revizuire şi revizionism. Cele trei reguli evocate mai sus — extensiunea cîmpului, comparaţia, legătura cauzală — reprezintă pretextul pentru a „lichida pagubele" (*op. cit.*, p. 47). Habermas nu atacă aşadar programul istoriografic, ci presupoziţiile etice şi politice implicite ale unui revizionism afiliat la tradiţiile conservatorismului naţional ; acestui nucleu i se ataşează : retragerea în locurile comune ale antropologiei, atribuirea prea uşoară de către ontologia heideggeriană a specificităţii fenomenului istoric modernităţii tehnice, „aceste profunzimi abisale unde toate pisicile sînt negre" (*op. cit.*, p. 53). Habermas are dreptate cînd denunţă efectul disculpării ce rezultă din disoluţia singularităţii crimelor naziste asimilate unui răspuns la ameninţările de distrugere venind din partea bolşevicilor. Ne-am aştepta totuşi de la un argumentar precum acela al lui Habermas să conţină nu doar o reflecţie morală şi politică asupra unicităţii fenomenului Shoah, ci şi una în plan istoriografic. În lipsa unei astfel de discuţii, „înţelegerea distanţatoare" a adepţilor unei revizuiri nu poate fi atacată decît în planul conotaţiilor sale morale, cea mai tenace dintre acestea fiind slujirea tradiţionalului stat–naţiune, „formă convenţională a identităţii naţionale" (*op. cit.*, p. 58) căreia Habermas îi opune „patriotismul constituţional" care aşază deasupra apartenenţei la un popor supunerea la regulile unui stat de drept. Înţelegem atunci de ce ruşinea Auschwitz-ului trebuie pusă la adăpost de orice bănuială de apologie, dacă e adevărat că „o angajare ancorată în convingerile favorabile principiului constituţional universalist nu s-a putut făuri, din nefericire, în naţiunea culturală a germanilor decît după — şi prin — Auschwitz" (*op. cit.*, p. 58). În acest punct, pledoaria lui Habermas o întîlneşte pe cea a lui M. Osiel în favoarea unei memorii „liberale", a unei povestiri „liberale", a unei discuţii „liberale". Dar atunci ar trebui să înfruntăm, aşa cum face acest autor, argumentele opuse extrase din practica istoriografică, dacă vrem să asociem singularitatea asumată a Auschwitz–ului şi universalitatea voluntaristă a patriotismului constituţional.

[51] Jürgen Habermas, „Une manière de liquider les dommages. Les tendances apologétiques dans l'historiographie contemporaine allemande" (*Devant l'histoire*, *op. cit.*, p. 47 *sq.*).

A vorbi ca istoric despre „singularitatea crimelor naziste" pretinde a supune în prealabil analizei ideea de singularitate — sau, cum se mai spune, de unicitate — așa cum o cere o filosofie critică a istoriei.

Propun în acest scop următoarele teze :

Teza 1

Singularitatea istorică nu este singularitatea morală pe care am identificat-o mai sus cu inumanul extrem ; această singularitate prin exces în privința răului, numită de Nabert nejustificabilul și de Friedlander inacceptabilul, nu este desigur separabilă de trăsăturile istorice identificabile ; dar ea ține de judecata morală scoasă oarecum din țîțîni. Trebuie realizat atunci un întreg parcurs în planul istoriografic, pentru a crea un concept de singularitate care să aparțină judecății istorice.

Teza 2

În ceea ce privește singularitatea istorică într-un sens prim și uzual pînă la banalitate, orice eveniment care se petrece pur și simplu în planul istoriei ce se face și orice secvență narativă nerepetabilă în timp și spațiu, orice serie cauzală contingentă în sensul lui Cournot sînt singulare ; o legătură posibilă cu singularitatea morală rezultă din imputarea acțiunii unor agenți individualizați și oricărei cvasi-persoane și oricărui cvasi-eveniment, identificate printr-un nume propriu[52].

Această primă abordare a conceptului de singularitate în planul judecății istorice privește în mod electiv dezbaterea istorică cu privire la Shoah, care opune școala intenționalistă ce pune cel mai mare preț pe actele echipei conducătoare, în special pe luarea deciziei privind „soluția finală", școlii funcționaliste, mai atentă la jocul instituțiilor, la forțele anonime, la comportamentele unei populații. Miza acestei dezbateri constă în atribuirea responsabilității crimei unui evantai de subiecți : un oraș, un grup, un popor[53]. Cea mai mare afinitate există

[52] E într-adevăr greu ca o povestire să fie complet lipsită de orice apreciere morală a personajelor și a acțiunilor lor. Aristotel vorbea în *Poetica* despre caracterele tragice ca fiind „cei mai buni dintre noi" și despre caracterele comice ca fiind „egalii noștri" sau „cei mai răi decît noi". E adevărat că el înlătură inumanul din cîmpul său poetic. Ceea ce îl face pe Osiel să spună că, dintre toate genurile literare, nici chiar tragedia nu e potrivită pentru *legal narrative*, ci doar *morality play* (*Mass Atrocity, Collective Memory and the Law, op. cit.*, p. 283 *sq.*).

[53] Trimit la tezele mele despre atribuirea memoriei unui evantai de subiecți (vezi prima parte, cap. 3). Voi întîlni mai departe o problemă asemănătoare privind atribuirea multiplă a morții și a faptului de a muri.

desigur între atenţia acordată de adepţii primei şcoli actelor imputabile unor agenţi individuali şi abordarea criminală a tribunalelor ; tensiunea e mai mare între judecata morală şi juridică pe de o parte şi explicaţia funcţională, mai conformă cu tendinţele generale ale istoriei contemporane, pe de altă parte. Prin aceasta, ea este mai expusă interpretărilor care disculpă. Au existat istorici care au pus ideea de singularitate în relaţie cu ideea de continuitate temporală în sînul autoînţelegerii poporului german : efectul de ruptură atribuit singularităţii poate fi atunci utilizat la fel de bine ca disculpare — „evenimentele Shoah nu aparţin lanţului istoric prin care ne identificăm" — sau ca argument acuzator — „cum a putut fi capabil un popor de asemenea aberaţii?". Sînt deschise astfel alte opţiuni morale : fie deplorarea infinită şi cufundarea în abisul melancoliei, fie tresărirea responsabilităţii civice : „ce e de făcut pentru ca astfel de lucruri să nu se mai repete niciodată?"

Teza 3

Într-un al doilea sens, singularitate înseamnă incomparabilitate, ceea ce e de asemenea semnificat prin unicitate. Se trece de la primul sens la cel de al doilea prin folosirea comparaţiei între evenimentele şi acţiunile aparţinînd aceleiaşi serii, aceleiaşi continuităţi istorice, aceleiaşi tradiţii identificatoare ; excepţionalitatea evocată mai sus aparţine acestui sens tranziţional. Presupusa incomparabilitate constituie o categorie distinctă atunci cînd sînt confruntate două ansambluri istorice heterogene ; era deja cazul atrocităţilor în masă şi al exterminărilor din trecut, printre care Teroarea din Franţa, însă mai ales acela al desfăşurării parţial contemporane a regimului bolşevic şi a regimului nazist. Înainte de a ne pronunţa asupra cauzalităţii unuia sau a altuia, trebuie să cădem de acord asupra asemănărilor şi diferenţelor privind structurile puterii, criteriile de discriminare, strategiile de eliminare, practicile de distrugere fizică şi de umilire morală. În toate aceste privinţe, Gulagul şi Auschwitz sînt deopotrivă asemănătoare şi neasemănătoare. Controversa rămîne deschisă cu privire la proporţia între asemănare şi neasemănare ; ea interesează direct *Historikerstreit* german din momentul cînd pretinsa cauzalitate a fost atribuită modelului în raport cu copia. Alunecarea perversă de la similitudine la disculpare devine posibilă prin asimilarea echivalenţei crimelor cu compensarea uneia prin cealaltă (recunoaştem argumentul identificat de Osiel sub semnul celebrei exclamaţii : *tu quoque*!). Controversa priveşte şi alte popoare decît cel german, în măsura în care modelul sovietic a servit drept normă partidelor comuniste occidentale şi, într-un mod mai larg, multor mişcări antifas-

ciste, pentru care însăşi ideea de asemănare între două sisteme a rămas vreme îndelungată o anatemă. Oricare ar fi gradul de asemănare între două sisteme, rămîne întrebarea privitoare la existenţa unei eventuale voinţe politice de a imita şi la gradul de constrîngere exercitat de model pînă la a face inevitabilă politica de retorsiune la adăpostul căreia s-ar fi derulat crima nazistă. Folosirile deviante ale comparatismului sînt fără îndoială uşor de demascat pe această frontieră nesigură ce separă revizuirea de revizionism. Dar, dincolo de aceste certuri de circumstanţă, rămîne problema folosirii cinstite a comparativismului în planul istoriografic : punctul critic priveşte categoria de totalitarism, adoptată între alţii de Hannah Arendt[54]. Sîntem liberi să construim sub acest cuvînt o clasă definită prin noţiunea de atrocităţi în masă (M. Osiel) sau, cum prefer să spun împreună cu Antoine Garapon, de crimă a unui terţ, înţelegînd prin terţ statul definit în obligaţia sa primă de a garanta siguranţa oricui rezidă pe teritoriul delimitat de regulile instituţionale ce legitimează şi obligă respectivul stat. E uşor atunci să se întocmească în acest cadru tabelul asemănărilor şi al diferenţelor între sisteme. Într-adevăr, ideea de incomparabilitate nu semnifică în mod corect decît un grad zero al asemănării, deci în cadrul unei proceduri de comparaţie. Întrebările controversate sînt în acest caz multiple : pînă în ce punct un gen clasificator constituie o structură comună? Şi ce relaţii există între structura presupusă şi procedurile efective de exterminare? Ce latitudine a existat între strategia programată la vîrf şi toate eşaloanele de execuţie? Putem discuta despre toate acestea. Dar, presupunînd că teza incomparabilităţii aplicată la Shoah e plauzibilă în plan istoriografic, ar fi greşit să se confunde excepţionalitatea absolută în plan moral cu incomparabilitatea relativă în plan istoriografic. Această confuzie afectează adesea teza apartenenţei celor două sisteme, bolşevic şi hitlerist, la acelaşi gen — totalitar, în cazul de faţă —, şi chiar aserţiunea unei influenţe mimetice şi cauzale a unei crime asupra alteia. Aceeaşi confuzie afectează adesea invocarea singularităţii absolute a crimelor naziste. Invers, nu e clar prin ce anume apartenenţa la acelaşi gen, totalitar în cazul de faţă — şi chiar influenţa mimetică şi cauzală a unei crime asupra

[54] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & World, 1951, 1958, 1966, 1968 ; trad. fr., *Les Origines du totalitarisme*, 3 vol., Paris, Ed. du Seuil, coll. „Points" : t. I, *Sur l'antisémitisme*, trad. fr. de Micheline Pouteau, 1998 ; t. II, *L'Impérialisme*, trad. fr. de Martine Leiris, 1998 ; t. III, *Le Système totalitaire*, trad. fr. de Jean-Loup Bourget, 1995 [trad. rom. : Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, trad. de Ion Dur şi Mircea Ivănescu, Bucureşti, Ed. Humanitas (seria „Societatea civilă"), 1994, *nota trad.*].

alteia — ar avea o virtute disculpantă pentru moştenitorii datoriei unei crime particulare. Cea de a doua utilizare a conceptului de singularitate — incomparabilul — nu o înlătură pe prima — irepetabilul : genul comun nu împiedică diferenţa specifică, întrucît ea este cea care contează pentru judecata morală a fiecărei crime luate individual. În această privinţă, aş pleda cu plăcere pentru o singularitate cu adevărat morală, în sensul unei incomparabilităţi absolute a irumperilor ororii, ca şi cum figurile răului ar fi de o singularitate morală absolută, în virtutea simetriei între admirabil şi abominabil. Nu există scară a inumanului, deoarece inumanul se află în afara oricărei scări, din moment ce se află în afara normelor, chiar şi a celor negative.

Nu putem stabili prin urmare nici o legătură între utilizarea morală a ideilor de unicitate şi de incomparabilitate şi utilizarea lor istoriografică? Observ una, care ar fi ideea de exemplaritate a singularului. Aceasta nu ţine nici de evaluarea morală ca atare, nici de categorizarea istoriografică, nici de suprapunerea lor, care ar reprezenta o reîntoarcere la echivoc, la confuzie. Această idee se formează pe traseul receptării în planul memoriei istorice. Ultima problemă este într-adevăr aceea de a şti ce valoare are pentru cetăţenii responsabili o ceartă între istorici şi, dincolo de ea, dezbaterea între judecători şi istorici. Regăsim aici ideea de *dissensus* educativ a lui Mark Osiel. În această privinţă, e semnificativ faptul că piesele dosarului *Historikenstreit* au fost publicate într-un ziar de mare tiraj. Adusă în piaţa publică, cearta istoricilor constituia deja o fază a lui *dissensus* generator de democraţie. Ideea de singularitate exemplară nu poate fi formulată decît de o opinie publică luminată care transformă judecata retrospectivă asupra crimei în jurămîntul de a evita repetarea ei. Reaşezată astfel în categoria făgăduinţei, meditaţia asupra răului poate fi smulsă din deplorarea infinită şi melancolia dezarmantă şi, lucru mai fundamental încă, din cercul infernal al inculpării şi al disculpării.

Porniţi în căutarea terţului imparţial dar nu infailibil, sfîrşim prin a adăuga tandemului format din judecător şi istoric un al treilea partener, cetăţeanul. El se iveşte ca un terţ în timp : privirea sa se structurează pornind de la propria-i experienţă, instruită diferit de către judecata penală şi de către ancheta istoriografică publicată. Pe de altă parte, intervenţia sa nu e niciodată terminată, ceea ce îl situează mai degrabă de partea istoricului. Dar el e în căutarea unei judecăţi sigure pe care ar dori-o definitivă, aşa cum este aceea a judecătorului. El rămîne în toate privinţele ultimul arbitru. E purtătorul militant al valorilor „liberale" ale

democrației constituționale. Doar convingerea cetățeanului justifică în ultimă instanță echitatea procedurii penale din incinta tribunalului și onestitatea intelectuală a istoricului din arhive. Și tot această convingere este cea care permite în ultimă analiză numirea retrospectivă a inumanului în opoziție absolută cu valorile „liberale".

IV. INTERPRETAREA ÎN ISTORIE

Ultima limitare externă la care e supusă reflecția istoriei asupra propriului său proiect de adevăr are legătură cu noțiunea de interpretare, al cărei concept îl vom preciza mai departe. Poate stîrni mirare evocarea tardivă a temei interpretării în propriul nostru discurs : oare ea n-ar fi putut apărea în același loc cu tema reprezentării, deci în cadrul epistemologiei operațiunii istoriografice? Am făcut aici o altă alegere semantică, iar aceasta redă mai bine, după cum se pare, amplitudinea conceptului de interpretare : într-adevăr, departe de a constitui, ca reprezentare, o fază — fie ea necrologică — a operațiunii istoriografice, interpretarea ține mai degrabă de reflecția secundă asupra întregului curs al acestei operațiuni ; ea îi cumulează toate fazele, subliniind astfel în același timp imposibilitatea reflecției totale a cunoașterii istorice asupra ei înseși și validitatea proiectului de adevăr al istoriei în limitele spațiului său de validare.

Amplitudinea conceptului de interpretare nu este încă pe deplin recunoscută într-o versiune pe care o consider drept o formă slabă a reflecției despre sine plasată de obicei sub titlul „subiectivitate *vs* obiectivitate în istorie"[55]. Aceasta nu pentru că o astfel de abordare ar fi

[55] Dintr-un astfel de unghi am abordat pentru prima oară această problemă în articolele mele din anii cincizeci (regrupate în *Histoire et Vérité*, Paris, Éd. du Seuil, coll. „Esprit", 1955 [trad. rom. : Paul Ricœur *Istorie și adevăr*, trad. și pref. de Elisabeta Niculescu, București, Editura Anastasia, 1996, *nota trad.*]). În prefața la prima ediție (1955) e vorba despre „adevărul limitat al istoriei istoricilor"(p. 10 ; cf. trad. rom cit., p. 16) ; dar perspectiva era aceea a unei „istorii filosofice a filosofiei", care constituia la acea vreme obiectul cursurilor mele. Polaritatea între o critică a cunoașterii istorice și un sens eshatologic al unității adevărului amînată la nesfîrșit asigura dinamica acestei culegeri de eseuri unde alternau „preocuparea epistemologică" și „preocuparea etico culturală". Miza era atunci metaistorică, și anume „curajul de a face o istorie a filosofiei fără o filosofie a istoriei" (*ibid.*, p. 11; trad. rom cit., p. 17). La drept vorbind, numai primul eseu (1952), „Obiectivitate și subiectivitate în istorie " (*ibid.*, pp. 25 48 ; cf. trad rom. cit., pp. 31 53) corespundea titlului ambițios al primei părți a cărții : „Adevărul în cunoașterea istorică".

lipsită de justificare : ea rămîne vulnerabilă la acuzaţia de psihologism sau de sociologism, deoarece nu situează travaliul de interpretare în însuşi centrul fiecăruia dintre demersurile istoriografiei. Ceea ce se subliniază cu adevărat sub denumirea canonică „subiectivitate *vs* obiectivitate" este, pe de o parte, angajarea personală a istoricului în procesul de cunoaşterre, pe de altă parte, angajarea sa socială şi, mai exact, instituţională. Dubla angajare a istoricului constituie un simplu corolar al dimensiunii de intersubiectivitate a cunoaşterii istorice ca teritoriu al cunoaşterii celuilalt ; mai exact, oamenii din trecut cumulează dubla alteritate a străinului şi a fiinţei trecute, la care Dilthey adaugă alteritatea suplimentară constituită de mediaţia prin inscripţie ce specifică interpretarea printre modalităţile înţelegerii : alteritatea străinului, alteritatea lucrurilor trecute, alteritatea inscripţiei se unesc pentru a fixa cunoaşterea istorică în incinta ştiinţelor spiritului. Argumentul diltheyian, care este parţial şi cel al lui Max Weber şi Karl Jaspers, a găsit ecou la istorici de meserie precum Raymond Aron sau Henri-Irénée Marrou.

Teza principală de doctorat a lui Raymond Aron intitulată *Introducere în filosofia istoriei* avea subtitlul „Eseu asupra limitelor obiectivităţii istorice"[56]. Ea a fost privită adesea cu suspiciune, datorită unora dintre formulele sale provocatoare. Astfel, prima secţiune, consacrată noţiunilor de comprehensiune şi de semnificaţie, se încheie cu „disoluţia obiectului" (*Introduction*, p. 120). Expresia acoperă un demers moderat : „Nu există o realitate istorică de-a gata înaintea ştiinţei, care să trebuiască pur şi simplu reprodusă cu fidelitate. Fiind umană, realitatea istorică e echivocă şi inepuizabilă". Dacă angajarea pesonală, socială şi instituţională a istoricului în actul înţelegerii este scoasă în evidenţă, la fel se întîmplă şi cu „efortul necesar de detaşare spre obiectivitate" (*ibid.*) : „Această dialectică a detaşării şi a aproprierii tinde să consfinţească nu atît incertitudinea interpretării cît libertatea spiritului (la care istoricul participă în calitatea sa de creator), ea dezvăluie scopul autentic al ştiinţei istorice. Aceasta, asemenea oricărei reflecţii este, ca să spunem aşa, atît practică cît şi teoretică" (*op. cit.*, p. 121). Revenind în concluzia secţiunii a doua asupra „limitelor comprehensiunii" (*op. cit.*, p. 153), Raymond Aron se străduieşte să depăşească accepţiunea termenului „comprehensiune" aşa cum i se pare că o găseşte la Jaspers şi Weber.

[56] Raymond Aron, *Introducion à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938. Teza complementară se intitula *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Vrin, 1938 Îi datorez aşadar lui Raymond Aron expresia „filosofie critică a istoriei". Se poate citi o nouă ediţie revăzută şi adnotată de Sylvie Mesure, Paris, Gallimard, 1986.

El caută un echilibru între alte două semnificații, contrare și complementare, ale aceleiași expresii. Pe de o parte, comprehensiunea implică „o obiectivare a faptelor psihice" ; or, „ce sacrificii comportă această obiectivare?" (*ibid.*). Pe de altă parte, comprehensiunea „angajează întotdeauna interpretul. Acesta nu e niciodată comparabil cu un fizician, el rămîne om, fiind totodată savant. Nu vrea să devină un savant pur, deoarece comprehensiunea vizează, dincolo de știință, apropierea trecutului" (*op. cit.*, p. 154). Accentul cade atunci pe „imperfecta obiectivare" legată de condițiile concrete ale „comunicării conștiințelor" (*ibid.*). Ultima secțiune, intitulată „Istorie și adevăr" îndreaptă reflecția despre limitele relativismului istoric în direcția unei ontologii a ființei istorice, care ar conduce, dincolo de cadrul trasat, spre o concepție filosofică asupra existenței. Limitele obiectivității sînt de fapt acelea ale unui discurs științific în raport cu unul filosofic : „Omul este istoric", ultima parte a lucrării nu încetează să întoarcă această afirmație pe toate fețele. Pentru continuarea demersului nostru contează faptul că accentul e pus pe dezfatalizarea necesității istorice în numele libertății rămase mereu în proiect : „Istoria e liberă pentru că nu este scrisă dinainte, nici determinată ca o natură sau o fatalitate, ci e imprevizibilă ca omul pentru sine însuși" (*op. cit.*, p. 323). În ultimă instanță, cel ce rostește retrospectiv concluzia unei cărți consacrate limitelor obiectivității istorice este omul deciziei, cetățeanul, angajat sau spectator detașat : „Existența umană este dialectică, adică dramatică, deoarece acționează într-o lume incoerentă, se angajează în pofida duratei, caută un adevăr care fuge, fără altă asigurare decît o știință fragmentară cu o reflecție formală" (*op. cit.*, p. 350).

Lucrarea paralelă a lui Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*[57] constituia, imediat după teza lui Aron, unica tentativă de reflecție asupra istoriei întreprinsă de un istoric de profesie înaintea lui Le Roy Ladurie în *Le paysan de Languedoc* și a lui Paul Veyne în *Comment on écrit l'histoire* (1972) și, bineînțeles, înaintea lui Michel de Certeau (cel puțin în primele ediții). Definită drept „cunoașterea trecutului uman" (*De la connaissance historique*, p. 29), mai exact „cunoaștere științifică elaborată a trecutului" (*ibid.*), cunoașterea istorică pretinde corelarea între subiectivitate și obiectivitate, în măsura în care ea pune în relație, din inițiativa istoricului, trecutul oamenilor de odinioară și prezentul celor de astăzi. Intervenția istoricului nu este parazitară ci reprezintă o parte

[57] *Op. cit.* Cartea, apărută în 1950, fusese precedată de vreo douăsprezece articole a căror listă se găsește la pp. 23-24.

constitutivă a modului de cunoaştere istoric. Demers eminamente antipozitivist, a cărui ţintă e Seignobos, cu formula sa izolată poate în mod arbitrar din context : „Istoria nu este decît punerea în ordine a documentelor" (*op. cit.*, p. 56). Istoricul, protestează Marrou, e mai întîi cel ce interoghează documentele. Arta sa se naşte ca hermeneutică. Ea continuă ca înţelegere, care e în esenţă interpretare a semnelor. Ea urmăreşte „întîlnirea cu celălalt", „reciprocitatea conştiinţelor". Înţelegerea celuilalt devine astfel steaua călăuzitoare a istoricului, cu preţul unei *epokhē* a eului într-o adevărată uitare de sine. În acest sens, implicarea subiectivă constituie în acelaşi timp condiţia şi limita cunoaşterii istorice. Nota proprie lui Marrou în comparaţie cu Dilthey şi Aron rămîne accentul pus pe prietenia care ne face „conaturali cu celălalt" (*op. cit.*, p. 93). Nu există adevăr fără prietenie. Recunoaştem aici pecetea augustiniană imprimată pe talentul unui mare istoric. Filosofia critică a istoriei se deschide astfel spre o etică a cunoaşterii istorice[58].

Dacă lucrarea lui Marrou nu a fost întotdeauna bine primită („Vă implor, nu amplificaţi peste măsură rolul istoricului", strigase Braudel), aceasta se datorează poate faptului că o critică o obiectivităţii nu era încă suficient asociată unei critici paralele a subiectivităţii ; nu e suficient să evocăm în termeni generali o *epokhē* a eului, o uitare de sine, trebuie să scoatem la lumină operaţiunile subiective exacte, capabile de a defini ceea ce propuneam odinioară să numim „subiectivitatea bună"[59], pentru a distinge eul cercetării de un eu patetic.

Istoria contemporanului, numită de asemenea istorie a timpului prezent, reprezintă un observator remarcabil pentru a măsura dificultăţile ce apar în interpretarea şi căutarea adevărului în istorie. Aceste dificultăţi nu ţin în principal de poziţia temporală între momentul evenimentului şi cel al povestirii care îl redă. În cazul istoriei contemporane, munca în arhivă se confruntă cu mărturia celor vii care sînt adesea ei înşişi supravieţuitori ai evenimentului cercetat. O astfel de situaţie insolită e prezentată de René Rémond în „Introducerea" sa la *Notre siècle, 1918-*

---

[58] În anexa redactată în 1975, Marrou salută favorabil lucrarea lui Certeau „*L'Écriture de l'histoire* şi ţine piept, dinspre partea şcolii sceptice, suspiciunilor lui Roland Barthes exprimate în tema „efectului de real".

[59] „Subiectivitatea istoricului, ca orice subiectivitate ştiinţifică, reprezintă victoria unei bune subiectivităţi asupra unei rele subiectivităţi " (*Istorie şi Adevăr*, trad. rom. cit. p. 41). „Meseria de istoric face istoria şi pe istoric" (*ibid.*.. trad. rom. cit., p. 42). Puneam atunci accentul succesiv pe apartenenţa istoricului la aceeaşi istorie, la aceeaşi umanitate ca oamenii din trecut, pe transferul într-o altă subiectivitate adoptată ca un fel de perspectivă.

1988[60]. Istoria acestei perioade recente, spune el, prezintă față de restul istoriei o dublă singularitate datorată specificității obiectului său : este mai întîi contemporaneitatea ce rezultă din faptul că „dintre toate elementele ce o compun nu există nici unul unde să nu supraviețuiască printre noi niște bărbați și femei care i-au fost martori" (*Notre siècle*, p. 7). Se pune atunci problema de a ști dacă e posibil „să scrii istoria timpului tău fără a confunda două roluri care e important să rămînă distincte, memorialistul și istoricul" (*op. cit.*, p. 8).Urmează apoi neterminarea perioadei studiate : nu există un termen final de unde să poată fi îmbrățișată o bucată de durată în semnificația sa ultimă ; la dezmințirea de către contemporani a primei trăsături riscă să se adauge aceea a evenimentelor viitoare. Neavînd această perspectivă, principala dificultate pentru o istorie a unui timp prea apropiat este „de a stabili o ierarhie a importanței și de a evalua oamenii și evenimentele" (*op. cit.*, p. 11). Or, în noțiunea de importanță se încrucișează, spunem noi, interpretarea și obiectivitatea. Dificultatea privind formarea judecății este corolarul dificultății ce afectează punerea în perspectivă. E adevărat, istoricul va putea înscrie în folosul pledoariei sale un rezultat involuntar al întreprinderii sale : el va fi putut „îmblînzi judecățile cele mai severe, nuanța aprecierile cele mai admirative" (*op. cit.*, p. 12). Nu i s-ar putea reproșa atunci această „reducere a distanțelor" (*ibid.*)?

Dificultățile cu care se confruntă istoricul trecutului recent reactualizează întrebările anterioare privind travaliul memoriei și, mai mult încă, travaliul doliului. Totul se petrece ca și cum o istorie prea apropiată ar împiedica memoria-reamintire să se detașeze de memoria-retenție și trecutul să se rupă pur și simplu de prezent, împlinitul nemaiexercitînd funcția de mediație a lui „nu mai..." față de „a fi fost". Într-un alt limbaj, pe care îl vom folosi mai departe, dificultatea constă în a ridica un monument funerar în cinstea morților de ieri[61].

---

[60] *Notre siècle, 1918-1988*, de René Rémond (în colaborare cu J.-F. Sirinelli), ultimul volum din *Histoire de France* sub direcția lui Jean Favier, Paris, Fayard, 1988.

[61] Henry Rousso confirmă și completează analiza lui R. Rémond în *La Hantise du passé, op. cit.*, cap. 2, „Pour une histoire du temps présent", pp. 49-93. Pe urmele lui Marc Bloch, el reamintește că dialectica între trecut și prezent e parte constitutivă a meseriei de istoric, dar că „analiza prezentului permite, în sens invers, să se înțeleagă trecutul" (*ibid.*, p. 54). N-a riscat oare Marc Bloch atunci cînd a scris *L'Étrange Défaite* sub impulsul evenimentului? Cu istoria timpului prezent se întoarce în forță politicul și evenimentul. Obiecția lipsei de recul ce pledează în favoarea unei amînări a rigorii n-ar fi cel mai adesea decît un alibi ideologic variabil după miză ; sfidarea ar merita acceptată în folosul unui dialog

A vorbi despre interpretare în termeni de operațiune înseamnă a o trata ca pe un complex de acte de limbaj — de enunțări — încorporat enunțurilor obiectivante ale discursului istoric. În acest complex se pot distinge mai multe componente : mai întîi, grija de a clarifica, de a explicita, de a desfășura un ansamblu de semnificații considerate obscure, în vederea unei mai bune înțelegeri din partea interlocutorului. Apoi, recunoașterea faptului că e întotdeauna posibil să se interpreteze altfel același complex și, deci, admiterea unui grad inevitabil de controversă, de conflict între interpretările rivale ; apoi, pretenția de a da pentru interpretările asumate niște argumente plauzibile, posibil probabile, supuse părții adverse ; în sfîrșit, mărturisirea că în spatele interpretării subzistă întotdeauna un fond impenetrabil, opac, inepuizabil, de motivații personale și culturale, al căror subiect n-a încetat niciodată să dea socoteală. În acest complex de componente, reflecția progresează de la enunțarea ca act de limbaj la enunțarea ca acel cine al actelor de interpretare. Un astfel de complex operatoriu poate constitui versantul subiectiv corelativ al versantului obiectiv al cunoașterii istorice.

Această corelație poate fi detectată la fiecare dintre stadiile operațiunii istoriografice pe care le-am parcurs. Interpretarea operează într-adevăr încă din stadiul consultării arhivelor, și chiar mai înainte : așa cum îi plăcea lui Collingwood să spună : „*Everything in the world is potential evidence for any subject whatever*" (citat de Marrou, *De la connaissance historique*, p. 289). Oricît de liberală ar fi operațiunea de adunare și de păstrare a urmelor propriei activități pe care vrea să le conserve o instituție, ea e inevitabil selectivă ; nu toate urmele devin arhive ; o arhivă exhaustivă e de neconceput, iar toate mărturiile nu intră nici ele în arhivă[62]. Dacă trecem acum de la stadiul instituirii la acela al consultării de către un anumit istoric, noi dificultăți de interpretare se ivesc : oricît de limitate ar fi arhivele în privința numărului de intrări, ele constituie la prima vedere o lume nelimitată, dacă nu chiar un adevărat haos. O dată cu jocul întrebărilor care ghidează consultarea arhivelor, intră în scenă un nou factor de selecție. Paul Veyne a putut vorbi în această privință de „lungirea chestionarului" ; nici chestionarul

---

între cei vii, între contemporani, precum și al unei interogații având drept obiect tocmai frontiera nedeterminată ce separă trecutul de prezent și, în final, arhiva de mărturie. Pe această frontieră se joacă în cele din urmă remanența trecutului în reprezentările colective ; și tot acolo această obsesie trebuie dezvăluită și exorcizată.

[62] Vezi partea a doua, cap. 1.

nu e infinit, iar regula de selectare a întrebărilor nu e transparentă pentru spirit. De ce să ne intereseze istoria greacă mai degrabă decît istoria medievală? Întrebarea rămîne fără un răspuns clar şi fără replică. Cît despre critica mărturiilor care constituie nucleul dur al fazei documentare, ea ţine cu siguranţă de logica probabilului evocată mai înainte ; dar o criză de credibilitate nu poate fi pe de-a-ntregul eludată în ceea ce priveşte fiabilitatea mărturiilor discordante ; cum să dozăm încrederea şi neîncrederea cu privire la spusele celuilalt, a căror urmă e păstrată în documente? Travaliul de clarificare şi de argumentare generat de critica mărturiei nu e lipsit de riscul propriu unei discipline definite de Carlo Ginzburg prin „paradigma indiciară". În acest sens, noţiunea de probă documentară trebuie invocată cu moderaţie , în comparaţie cu studiile ulterioare ale operaţiunii istoriografice şi ţinînd seama de permisiunile şi exigenţele unei logici probabiliste, proba documentară este ceea ce, în istorie, se apropie cel mai mult de criteriul popperian al verificării şi al respingerii. Cu condiţia existenţei unui larg acord între specialişti, se poate spune că o interpretare factuală a fost verificată în sensul că n-a fost respinsă în starea prezentă a documentaţiei accesibile. În această privinţă, e important să se păstreze relativa autonomie a stadiului documentar în planul discuţiei stîrnite de tezele negaţioniste cu privire la Shoah. Faptele invocate nu sînt desigur nişte fapte brute ; ele sînt încă şi mai puţin dubletul evenimentelor însele ; ele rămîn de natură propoziţională : faptul că... Tocmai în această calitate pot fi ele dovedite.

Discuţia asupra probei documentare conduce astfel în mod natural la problema raportului dintre interpretare şi explicaţie/comprehensiune. Chiar la acest nivel pretinsa dihotomie între cei doi termeni e cel mai înşelătoare. Interpetarea este o componentă a explicaţiei ; este vizavi-ul ei „subiectiv", în sensul pe care l-am menţionat. Deosebim mai întîi aici grija de clarificare, situată în fruntea operaţiunilor de interpretare ; operaţiunea ce trebuie descoperită în acest plan priveşte implicarea utilizărilor logic eterogene ale conectorului sintactic „pentru că" în planul limbajului curent. Unele sînt apropiate de ceea ce se consideră a fi o conexiune cauzală sau o regularitate legală în domeniul ştiinţelor naturii ; altele merită să fie numite explicaţii prin raţiuni. Această juxtapunere nediscriminată a generat nişte soluţii unilaterale în termenii lui „sau...sau" : pe de o parte, soluţiile adepţilor principiului unităţii ştiinţei în epoca pozitivismului logic, pe de alta, acelea ale avocaţilor distincţiei între ştiinţa spiritului şi ştiinţa naturii, în tradiţia lui Wilhelm Dilthey ; pledoaria în favoarea unui model explicit mixt, la Max Weber sau

Henrik von Wright[63] merită clarificată în sensul de explicitare, de depliere. Se poate arăta în ce măsură capacitatea umană de a acționa în sisteme dinamice închise implică recursul la astfel de modele mixte de explicație. Rămîn relativ opace motivațiile personale care determină preferința acordată unuia sau altuia dintre modurile explicative. În această privință, discuția asupra jocurilor de scări e deosebit de elocventă : de ce să fie preferată abordarea microistorică? De ce să existe interes pentru mișcările istorice care pretind o astfel de abordare? De ce să se manifeste interes pentru negociere mai ales în situațiile de incertitudine? Pentru procedurile de justificare, în situațiile de conflict? Motivația atinge aici articularea subterană a prezentului istoricului și a trecutului evenimentelor redate. Or, această articulare nu își este pe de-a-ntregul clară sieși. Ținînd cont de locul ocupat de problema jocurilor de scări în istoria reprezentărilor, conexiunea subtilă între motivația personală și argumentația publică se vede implicată în corelarea interpretării (subiective) cu explicația/comprehensiune (obiectivă).

Acestea fiind spuse, nu e deloc nevoie să stăruim asupra cazului reprezentării scripturale. Deși tocmai în acest stadiu pericolul nerecunoașterii este cel mai mare în ceea ce privește natura dialectică a corelației dintre obiectivitate și subiectivitate. Utilizarea adesea nediferențiată a termenilor „reprezentare" și „interpretare" stă mărturie despre aceasta. Înlocuirea unui termen cu altul nu e lipsită de temei, dacă ținem seama de tot ce s-a spus despre rolul narativului, al retoricului și al imaginarului în plan scriptural. În privința narativului, nimeni nu ignoră că putem povesti mereu altfel, avînd în vedere caracterul selectiv al oricărei puneri în intrigă ; și că putem oscila între tipurile de intrigă și celelalte strategeme retorice ; și că putem alege să arătăm mai degrabă decît să povestim. Toate acestea sînt binecunoscute. Șirurile neîntrerupte de rescrieri, în special în planul povestirilor de mare anvergură, stau mărturie despre dinamica neîmblînzită a travaliului scrierii unde se exprimă în același timp geniul scriitorului și talentul meșteșugarului. Totuși, identificînd fără nici o precauțiune interpretarea și reprezentarea, ne lipsim de instrumentul distinct al analizei, interpretarea operînd deja în celelalte

[63] Max Weber, *Économie et Société*, *op. cit.*, § 1-3. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1971 [trad. rom. : Georg Henrik von Wright, *Explicație și înțelegere*, trad. de Mihai D. Vasile, notă introd. de Mircea Flonta, București, Ed. Humanitas, 1995, *nota trad.*]. Autorul pledează pentru un model mixt, care să lege niște segmente cauzale și niște segmente teleologice implicate împreună prin intervenția agenților umani atît în plan social cît și fizic.

stadii ale activității istoriografice. În plus, tratarea celor două cuvinte ca simple sinonime consfințește tendința criticabilă de a separa stratul reprezentativ de alte straturi ale discursului istoric unde dialectica între interpretare și argumentație este mai lesne de descifrat. Pe întregul său parcurs și în multiplele sale ramificații, operațiunea istorică etalează corelația dintre obiectivitate și subiectivitate în istorie. Dacă așa stau lucrurile, ar trebui poate să renunțăm la această formulare echivocă și să vorbim deschis despre corelația dintre interpretare și adevăr în istorie.

Implicarea interpretării în toate fazele operațiunii istoriografice determină în final statutul adevărului în istorie.

Îi datorăm lui Jacques Rancière, în *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*[64], o sistematizare a rezultatelor propriilor sale reflecții asupra acestui statut. El o plasează sub semnul poeticii, undeva între ceea ce eu numesc hermeneutică critică și hermeneutică ontologică[65]. Este în esență o reflecție de gradul doi asupra „noii istorii" a lui Braudel, dar și a lui Michelet, în amonte de *Anale*, și a lui de Certeau în aval. E o poetică în sensul că are de-a face neîncetat cu polisemia cuvintelor, începînd cu omonimia termenului „istorie" pe lîngă care am trecut fără încetare și, într-un mod mai general, cu imposibilitatea de a fixa locul istoriei în discurs : între știință și literatură, între explicația savantă și ficțiunea mincinoasă, între istoria-știință și istoria-povestire. Imposibilitatea istoriei, mai ales conform *Analelor*, de a se ridica la nivelul de științificitate pretins de o știință socială este exemplară în această privință. Dar cum ar putea fi depășit „nici...nici" care ar rezulta din simplul refuz al alternativei? Răspunsul specific, spune Rancière, „ține de o elaborare poetică a obiectului și a limbii cunoașterii" (*Les Noms de l'histoire*, p. 19). Termenul „poetic" este impus tocmai de legătura obiectului cu limba ; „limba istoricilor" (*ibid.*) este aceea care „marchează specificitatea proprie științei istorice" (*ibid.*). Față de amploarea luată aici de problematica interpretării la cele trei niveluri, al arhivei, explicației/comprehensiunii și reprezentării, poetica lui Rancière pare redusă la faza reprezentării. De fapt, lucrurile nu stau nicidecum așa. Problema numelor se întoarce oarecum de la reprezentare la primul atelier al istoriei, în măsura în care, așa cum am afirmat aici, istoriografia e de la un capăt la altul scriere ; mărturiile scrise și toate monumentele/documentele au de-a face cu denumiri, ceea ce istoricul de meserie întîlnește cu titlu de

[64] Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Éd. du Seuil, col. „La Librairie du XX-e siècle", 1992.

[65] În ceea ce mă privește, am numit „poetica povestirii" replica științei narative la aporiile temporalității. Vezi *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, partea a doua.

nomenclaturi şi alte chestionare. Deja în arhive nişte „vorbe captate"[66] cer a fi eliberate. Iar întrebarea ce se pune este următoarea : va fi povestire sau ştiinţă? Sau vreun discurs instabil între cele două? Rancière vede discursul istoric prins între inadecvarea povestirii şi a ştiinţei şi anularea acestei inadecvări, între o exigenţă şi imposibilitatea ei[67]. Modul de adevăr al cunoaşterii istorice constă în acest joc între indeterminare şi suprimarea sa[68].

Pentru a orienta pozitiv demersul, Rancière a recurs la conceptul de pact pe care mi s-a întîmplat şi mie să-l pun la încercare ; el propune nu un dublu, ci un triplu contract : ştiinţific, a cărui miză este ordinea ascunsă a legilor şi a structurilor ; narativ, care conferă lizibilitate acestei ordini ; politic, care leagă invizibilitatea ordinii şi lizibilitatea povestirii „de constrîngerile contradictorii ale erei maselor" (*op. cit.*, p. 24)[69].

Rancière a ales drept piatră de încercare a poeticii sale operaţiunea de limbaj prin care, la sfîrşitul *Mediteranei*, Braudel ridică povestirea evenimenţială a morţii lui Filip al II-lea la rangul de emblemă a morţii figurii regale în portretul său de maiestate. E mobilizată astfel întreaga problematică a reprezentării în istorie, dar şi aceea a locului său în marea lucrare îndreptată împotriva primordialităţii evenimenţialului. Acesta din urmă e în acelaşi timp destituit şi restituit, cu riscul de a vedea întreprinderea istoricului dizolvată în ştiinţificitatea pozitivă. Rancière completează propria mea analiză a structurii narative, ascunsă de ansamblul lucrării, printr-o examinare a utilizării gramaticale a timpurilor verbale în lumina distincţiei făcute de Benveniste între timpul povestirii care se povesteşte pe sine şi timpul discursului în care se implică locutorul. Poate că în cazul textului braudelian distincţia nu e chiar atît de operaţională pe cît am dori. În schimb, conjuncţia între funcţia regală şi numele propriu al regelui mort stă mărturie despre întîlnirea între

---

[66] Arlette Farges, *Le Goût de l'archive*, *op. cit.*

[67] „Un astfel de studiu ţine de ceea ce am ales să numesc o poetică a cunoaşterii : studiu al ansamblului procedurilor literare prin care un discurs se sustrage literaturii, îşi conferă un statut de ştiinţă şi îl semnifică" (*Les Noms de l'histoire*, *op. cit.*, p. 21). Cuvîntul „cunoaştere" subliniază amplitudinea potenţială a operaţiunii reflexive.

[68] Indecidabilul între istorie şi memorie, despre care voi vorbi la sfîrşitul capitolului 2, e înrudit cu această indeterminare poetică a „principiului de indiscernabilitate" (*ibid.*, p. 35).

[69] Am întîlnit indirect această a treia dimensiune, fie cu ocazia portretului regelui şi a discursului de elogiere a măreţiei (partea a doua, cap. 3, pp. 320-337), fie cu ocazia marilor crime din secolul XX care au făcut să apară în avanscenă figura cetăţeanului ca terţ între judecător şi istoric.

poetic şi politic ; delegitimarea regilor în arierplanul morţii acestui rege anunţă într-adevăr creşterea simultană a politicii republicane şi a discursului istoric de legitimare, făţişă sau tacită, a acestui regim în acelaşi timp politic şi poetic[70].

Examinarea formelor de articulare a cunoaşterii istorice şi a cuplului figurilor şi al cuvintelor continuă dincolo de reflecţia asupra regelui mort şi a delegitimării regilor. Istoria a făcut întotdeauna să vorbească nu numai morţii, ci şi toţi protagoniştii tăcuţi. În acest sens, ea ratifică „excesul cuvintelor" (*op. cit.*, p. 53) în vederea luarii în stăpînire a cuvîntului celuilalt ; de aceea există o controversă inepuizabilă între lecturile Revoluţiei franceze, de pildă, istoria fiind mereu sortită revizionismului[71]. Cuvintele se dovedesc a fi mai mult decît nişte instrumente de clasificare, şi anume nişte mijloace de numire. Aşa se întîmplă cu „nobil", „social", „ordin", „clasă", despre care nu se ştie dacă sînt nume proprii sau improprii ; iluzia retrospectivă e preţul plătit pentru ideologia actorilor. Acest proces al numirii e deosebit de tulburător cînd e vorba de „povestirile fondatoare" (*op. cit.*, p. 89), îndeosebi cele care au dat un nume la ceea ce le-a succedat regilor : Franţa, patria, naţiunea, adică unor „abstracţii personificate". Evenimentul şi numele sînt nedespărţite în cadrul punerii în scenă. Cel ce ne face să vedem ne face şi să vorbim. Această atribuire a vorbirii e ineluctabilă în special cînd e vorba de „săraci", de anonimi, chiar dacă nişte doleanţe, nişte procese-verbale constituie un punct de sprijin. Discursul substituit e cu desăvîrşire antimimetic : el nu există, el creează ceva ascuns : el spune ceea ce ar putea spune ceilalţi. Atunci, la orizontul discuţiei apare problema de a şti dacă masele au găsit, în vremea ce este a lor, un discurs potrivit între legendă şi discursul savant. Ce devine în această împrejurare triplul contract al istoricului? O „istorie eretică" (*op. cit.*, p. 177)?

---

[70] Discursul despre „regele mort" acoperă o altă problematică, şi anume moartea în istorie ; voi reveni în capitolul următor asupra contribuţiei lui Rancière la această discuţie.

[71] Revizionismul în general poate fi definit printr-o simplă formulă : „nimic nu s-a întîmplat aşa cum s-a spus" (*Les Noms de l'histoire, op. cit.*, p. 78). Întreaga noastră problematică a reprezentării este pusă aici la încercare.

2

Istorie şi timp

NOTĂ DE ORIENTARE

Capitolul precedent a fost consacrat versantului critic al hermeneuticii, critica fiind pe de o parte impunerea unor limite oricărei pretenţii totalizante, iar pe de altă parte explorarea titlurilor de validitate ale unei istoriografii conştiente de limitările sale. În forma sa negativă, critica a fost succesiv îndreptată împotriva enunţului sincer al unei **hybris** *a cunoaşterii absolute a „Istoriei înseşi" şi împotriva formelor deghizate, de obicei necunoscute, ale aceleiaşi* **hybris** *; în forma sa pozitivă, ea a luat în calcul unele dintre opoziţiile interne cele mai fecunde ale cunoaşterii de sine a istoriei, cum ar fi perechea pe care o formează judecătorul şi istoricul sau tensiunea dintre interpretare şi obiectivitate în planul istoriei ştiinţifice.*

Capitolul ce urmează marchează trecerea de la hermeneutica critică la o hermeneutică ontologică adresată condiţiei istorice ca mod de a fi ce nu poate fi depăşit[1]*. Termenul „hermeneutică" continuă să fie luat în sensul de teorie a interpretării, aşa cum am precizat în ultima secţiune a capitolului precedent. Cît despre verbul substantivizat „***être***" (a fi/fiinţă) cu care a fost asociat termenul „hermeneutică", el rămîne deschis unei pluralităţi de accepţiuni, aşa cum citim în celebra declaraţie a lui Aristotel din* **Metafizica**, *E, 2 : „Ceea ce se numeşte propriu-zis Fiinţă se ia în mai multe sensuri"*[*]*. Am folosit în*

[1] François Dosse plasează al patrulea parcurs al cărţii sale *L'Histoire, op. cit,* sub semnul „sfîşicrilor timpului" (pp. 96–136). Autorul îl conduce pe cititor de la Aristotel şi sfîntul Augustin, trecînd prin Husserl şi Heidegger, pînă la marile puncri în discuţie simbolizate de numele lui W. Benjamin, F. Nietzsche, N. Elias şi, în ultimă instanţă, M. Foucault.

[*] Aristotel, *Metafizica*, trad. rom. de Şt. Bezdechi, Bucureşti, Ed. IRI, 1999, p. 233 [*nota trad.*].

altă parte drept argument această cauțiune aristotelică pentru a explora resursele interpretării care privilegiază printre diversele accepțiuni pe aceea a ființei ca act și ca potență în planul unei antropologii filosofice ; în prezentul capitol, propun ca „a putea face memorie" să fie considerată drept una dintre potențe — alături de putința de a vorbi, putința de a acționa, putința de a povesti, putința de a-ți imputa propriile acte ca adevăratul autor al lor. Nu voi spune nimic în plus despre ființa ca ființă. În schimb, voi considera legitimă orice încercare de a caracteriza modul de a fi al ființei care sîntem, de fiecare dată în opoziție cu modul de a fi al unor ființări altele decît noi, oricare ar fi în ultimă instanță raportul acestei ființe cu ființarea. Adoptînd un astfel de mod de abordare a problemei, mă situez **volens nolens** *în vecinătatea lui Heidegger, a cărui lectură va fi limitată cu bună știință la* **Ființă și Timp,** *una dintre marile cărți ale secolului XX*[2]*. Dacă admit formula declarativă cu care începe această carte : „Numita întrebare a căzut astăzi în uitare, deși timpul nostru consideră drept progres reafirmarea «metafizicii»"*[*]*, o fac, așa cum se cuvine, pentru a menține în „cercetarea" mea „suflul cercetărilor lui Platon și Aristotel"* **(ibid.)**, *cum am făcut încă din primele pagini ale prezentei lucrări. Această supunere la dojana liminară din* **Ființă și Timp** *care invită la „a recapitula întrebarea despre Ființă" (trad. rom. cit., p. 27) nu mă va împiedica să fac din prezentul capitol o dezbatere cu Heidegger, ceea ce va conferi discuției un ton foarte diferit de acela de complicitate mai degrabă decît de confruntare, ce va prevala în capitolul următor referitor la uitare, discuție prilejuită de analiza cărții* **Materie și memorie** *de Henri Bergson.*

Iată cîteva considerații ce mă mențin aproape de analizele din **Ființă și Timp,** *angajîndu-mă totodată treptat în controversă cu ele.*

Voi numi mai întîi tentativa de a distinge modul de a fi care sîntem de fiecare dată de alte moduri de a fi prin felul diferit de a fi în lume și caracterizarea globală a acestui fel de a fi prin grijă, considerat în determinările sale teoretice, practice și afective. Adopt cu atît mai

[2] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Lucrarea a fost publicată în 1927 de E. Husserl în *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, t. VIII și simultan în volum separat. Mă refer la textul francez al ediției a noua (1960) în traducerea lui E. Martineau, *Être et Temps*, Paris, Authentica, 1985. Paginația reprodusă aici este cea din versiunea germană, indicată pe margine în traducerea lui Martineau.

[*] Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, trad. rom. de Dorin Tilinca, note Dorin Tilinca, Mircea Avram, cuvînt înainte de Octavian Vuia, București, Ed. Jurnalul literar (seria „Sinteze", 2), 1994, p. 25.

bucuros această caracterizare esențială, cu cît am propus-o oarecum atunci cînd am considerat drept referent apropiat istoriografiei acțiunea socială exercitată în situații de incertitudine, cu limitarea producerii legăturilor sociale și a identităților implicate. În această privință, e legitim să acceptăm drept concept ontologic de referință ultimă **Dasein**-*ul heideggerian, caracterizat în mod diferențial de grijă, ținînd seama de modurile de a fi ale simplelor lucruri date (Heidegger spune* **vorhanden**, *„subzistente") și care pot fi mînuite (***zuhanden**, *„la îndemînă"). Metafora mîinii sugerează un tip de opoziție presupusă de Kant atunci cînd declară „scopuri în sine" persoanele, ființe ce nu trebuie tratate doar ca mijloace, pentru că ele sînt ca atare „scopuri în sine". Caracterizarea morală este astfel ridicată de această formulă la rangul ontologic. Pot fi numite existențiale* categoriile care, asemenea Analiticii* **Dasein**-*ului, precizează modul de a fi subiacent modului de percepție corespunzător : existență, hotărîre, conștiință, sine, a fi-cu... Nu facem decît să urmăm aici consemnul lui Aristotel din* **Etica Nicomahică** *conform căruia metoda este determinată de fiecare dată de natura subiectului studiat. Existențialele sînt astfel de moduri de descriere. Sînt numite așa deoarece delimitează existența, în sensul tare al cuvîntului, ca mod de a se ivi pe scenele lumii. Se presupune că e posibil să se vorbească în mod universal de ființa-om în situații culturale variabile, așa cum se întîmplă, de pildă, atunci cînd, citindu-i pe Tacit, Shakespeare sau Dostoievski, spunem că ne regăsim în ei. Se presupune totodată că e posibil să distingem existențialul** ca regim adecvat acestui fel de universalitate pe care Kant l-a apropiat, în* **Critica facultății de judecare**, *de comunicabilitatea judecății de gust lipsită totuși de obiectivitate cognitivă, de existențialul*** ca dispoziție de primire****, personală sau comunitară, în plan teoretic, practic sau afectiv. O astfel de distincție e uneori greu de menținut, așa cum o vor dovedi cele spuse mai departe despre moarte și ființa-întru-moarte.*

Îmi voi permite să exprim o primă rezervă la acest nivel foarte general de abordare. Discursul heideggerian al grijii nu-mi pare a face loc existențialului foarte particular al cărnii, al corpului însuflețit, al corpului ce este al meu, așa cum a început să-l elaboreze Husserl în ultimele sale lucrări, pe linia celei de a cincea **Meditații**

* În original : *„existentiaux"* [*nota trad.*].
** În original : *„l'existential"* [*nota trad.*].
*** În original : *„l'existentiel"* [*nota trad.*].
**** În original : *„dispossition d' accueil"* [*nota trad.*].

carteziene; *el îmi pare a fi implicat în meditația asupra morții, asupra nașterii și asupra intervalului dintre cele două, pe care Heidegger își construiește ideea de istoricitate. Or, această categorie a cărnii implică o anumită trecere a prăpastiei săpate de hermeneutica lui* **Dasein** *între existențialele ce gravitează în jurul nucleului grijii și categoriile unde se articulează modurile de a fi ale lucrurilor date și susceptibile de a fi mînuite. Capacitatea Analiticii* **Dasein**-*ului de a recunoaște și depăși această dificultate rămîne încă de demonstrat.*

A doua observație : adopt ideea călăuzitoare din **Ființă și Timp** *conform căreia temporalitatea constituie nu doar o caracteristică majoră a ființei care sîntem, ci ea semnalează, mai mult decît oricare alta, raportul acestei ființe cu ființa ca ființă. Sînt cu atît mai îndreptățit să mă raliez acestei idei, cu cît consider că acceptarea ființei ca act și ca potență își găsește cel mai bine locul într-o antropologie filosofică a omului capabil. În plus, ființa și potența au în mod evident de-a face cu timpul, așa cum reiese din* **Logica** *lui Hegel la care trimite Heidegger în exordiul său. În acest sens, timpul figurează în* **Ființă și Timp** *ca o metacategorie de același rang cu grija : grija este temporală — tar timpul este timpul grijii. A recunoaște acest statut nu ne interzice să considerăm ca profund aporetice numeroase discursuri considerate ca exemplare în istoria problemei*[3]*. Este de altfel ceea ce face Heidegger în critica sa a categoriei „vulgare" a timpului. Nu mă voi angaja nicidecum în această ceartă, în privința căreia sînt foarte rezervat, și mă voi concentra asupra unei singure probleme, la fel de limitată ca altele, moștenite de la tradiția filosofică, și anume capacitatea unei ontologii a temporalității de a face posibilă reprezentarea trecutului de către istorie și, dincolo de aceasta, de către memorie, în sensul existențial al posibilității. Acest mod de a pune problema e delimitat de observațiile ce urmează.*

A treia observație : Heidegger propune o analiză a temporalității care articulează cele trei instanțe temporale ale viitorului, trecutului și prezentului. Ca la Augustin și, în maniera sa, la Koselleck, trecutul — calitatea trecută a trecutului, paseitatea — nu este înțeles în alcă-

[3] În această privință nu am nimic de schimbat, ci numai de adăugat la discuția pe care o propun în *Temps et Récit*, III : această discuție era delimitată de o problemă care nu mă mai interesează aici, și anume problema raportului între o fenomenologie a timpului trăit și o cosmologie a timpului fizic ; plasam atunci istoria sub egida unei „poetici a povestirii", considerată a face productivă „aporetica timpului" care paralizează mai întîi gîndirea.

tuirea sa distinctă decît prin asociere cu calitatea viitoare a viitorului şi cu calitatea prezentă a prezentului. Această luare de poziţie e absolut decisivă din perspectiva unei presupoziţii, încă neexplicitate, a întregului nostru demers. E într-adevăr remarcabil că fenomenologia memoriei şi epistemologia istoriei se bazează fără s-o ştie pe o pseudo–evidenţă conform căreia paseitatea s-ar înţelege de la sine, făcînd abstracţie de viitor, într-o atitudine de pură retrospecţie. Se subînţelege că memoria se referă, nu de preferinţă, ci exclusiv la trecut. Formula lui Aristotel, pe care îmi place s-o repet : „Memoria are ca obiect numai trecutul" nu simte nevoia de a evoca viitorul pentru a da sens şi vigoare afirmaţiei sale ; prezentul, e adevărat, se află implicat în paradoxul absentului, paradox comun, aşa cum am văzut, imaginaţiei irealului şi memoriei anteriorului. Însă, în formularea acestui trecut, viitorul este pus oarecum între paranteze. Iar prezentul însuşi nu e tematizat ca atare în vizarea anteriorului. Nu se întîmplă oare la fel atunci cînd căutăm o amintire, cînd ne dedăm travaliului memoriei sau chiar cultului amintirii? Astfel, Husserl dezvoltă îndelung o teorie a retenţiei şi a reamintirii şi nu tratează decît sumar despre protenţie, ca şi cum ar fi vorba de o simetrie obligatorie. Cultura memoriei, ca **ars memoriae**, *se clădeşte pe o astfel de abstracţiune a viitorului. Dar cea interesată din punct de vedere metodologic de această eclipsă a viitorului este mai ales istoria. Din această cauză, ceea ce vom spune mai departe despre includerea futurităţii în perceperea trecutului istoric va contrazice orientarea net retrospectivă a cunoaşterii istorice. Mi se va obiecta, referitor la această reducere a istoriei la retrospecţie, că istoricul, în calitatea sa de cetăţean şi actor al istoriei în curs de a se face, include în motivaţia sa de artizan al istoriei propriul său raport cu viitorul cetăţii. Acest lucru e adevărat şi i-l vom recunoaşte istoricului, la momentul potrivit*[4]*. Cert e că el nu include acest raport în obiectul său de studiu, în tema pe care o decupează din trecutul împlinit ; s-a observat în această privinţă că investigarea trecutului istoric nu implică decît trei poziţii temporale : cea a evenimentului–ţintă, cea a evenimentelor intercalate între acesta şi poziţia temporală a istoricului, în sfîrşit, momentul scrierii istoriei : deci, trei date, dintre care două în trecut şi una în prezent. Cît despre definiţia istoriei*

[4] François Dosse păstrează pentru cel de al cincilea parcurs din *L'Histoire, op. cit,* redutabila chestiune a crizei *telos*-ului. „De la Providenţă la progresul Raţiunii" (pp. 137–168), drumul ezită între Soartă, acţiunea divină, raţiunea în istorie, materialismul istoric, pentru a se rătăci în criza istoricismului.

propusă de Marc Bloch, şi anume „ştiinţa oamenilor în timp", ea nu trebuie să ascundă această limită internă a punctului de vedere retrospectiv al istoriei : oamenii în timp sînt de fapt oamenii de odinioară, cei ce au trăit înainte ca istoricul să scrie despre ei. Există aşadar o legitimitate provizorie în a condiţiona problema referentului memoriei şi al istoriei de abstracţiunea viitorului. Problema va fi atunci de a şti dacă poate fi găsită o soluţie a enigmei paseităţii în limitele acestei abstracţiuni.

Hermeneutica fiinţei istorice opune acestei abstracţiuni netematizate în dublul plan unde operează — acela al fenomenologiei memoriei şi acela al epistemologiei istoriei — punerea în perspectivă a paseităţii în raport cu futuritatea prezentului şi cu prezenţa prezentului. În acest plan, alcătuirea temporală a fiinţei care sîntem se dovedeşte mai fundamentală decît simpla referinţă a memoriei şi istoriei la trecutul ca atare. Cu alte cuvinte, temporalitatea constituie precondiţia existenţială a referinţei memoriei şi istoriei la trecut.

Or, abordarea heideggeriană e cu atît mai provocatoare cu cît, spre deosebire de cea a lui Augustin, accentul principal este pus pe viitor şi nu pe prezent. Ne amintim declaraţiile răsunătoare ale autorului **Confesiunilor** *: există trei prezenturi, prezentul trecutului care e memoria, prezentul viitorului care e aşteptarea, prezentul prezentului care e intuiţia (sau atenţia). Acest triplu prezent constituie principiul de organizare al temporalităţii ; în el se produce spargerea internă numită de Augustin* **distentio animi** *şi care face din timpul uman replica deficientă a eternităţii divine, a eternului prezent. La Heidegger, „luarea înainte" devine, sub regimul grijii, polul de referinţă al întregii analize a temporalităţii, cu conotaţia sa eroică de „rezolvare anticipantă". Considerarea raportului cu viitorul drept cel ce induce, după un mod unic de implicare, şirul celorlalte determinări temporale ale experienţei istorice reprezintă o bună ipoteză de lucru. Izolată de operaţiunea istoriografică, paseitatea este pusă din capul locului în fază dialectică cu futuritatea pe care ontologia o promovează la loc de cinste. Putem totuşi rezista sugestiei că orientarea spre viitor ar fi mai fundamentală sau, cum vom spune mai departe, mai autentică şi mai originară decît orientarea spre trecut şi cea spre prezent, datorită densităţii ontologice a fiinţei–întru–moarte pe care o vom vedea strîns legată de dimensiunea viitorului ; în mod simetric, putem rezista tendinţei de a reduce raportul cu prezentul la preocuparea ce-şi face mereu simţită acţiunea : uimirea,*

suferința și plăcerea, precum și inițiativa sînt mărimi remarcabile ale prezentului pe care o teorie a acțiunii și, prin implicare, o teorie a istoriei trebuie să le ia în seamă.

A patra observație : pe lîngă noul mod de a ordona tripartiția experienței temporale, Heidegger propune o ierarhizare originală a modurilor de temporalizare ce va deschide perspective inedite confruntării între filosofie și epistemologia însăși. În **Ființă și Timp** *se dau trei titluri gradelor acestei ierarhii interne : temporalitatea propriu–zisă, temporalitate fundamentală, aș zice, introdusă prin orientarea spre viitor și pe care o vom vedea specificată de ființa–întru–moarte ; istoricitatea, introdusă prin luarea în considerație a intervalului ce se „întinde" între naștere și moarte, și unde prevalează oarecum referința la trecut privilegiată de istorie și, înaintea ei, de memorie ; intratemporalitatea — sau a–fi–în–timp — unde predomină preocuparea ce ne face dependenți în prezent de lucrurile prezente și apte de a fi mînuite, „pe lîngă care" noi existăm în lume. După cum se vede, între cele trei niveluri de temporalizare și prevalarea pe rînd a celor trei instanțe ale viitorului, trecutului și prezentului se stabilește o anumită corelație.*

În virtutea acestei corelații, ne putem aștepta ca o posibilă confruntare între ontologia ființei istorice și epistemologia istoriografică să se concentreze la al doilea nivel, așa cum sugerează termenul **Geschichtlichkeit** *atribuit acestuia : cuvîntul e alcătuit pe baza substantivului* **Geschichte**, *„istorie", trecînd prin adjectivul* **geschichtlich**, *istoric. (Voi discuta la momentul potrivit traducerea acestor cuvinte cheie.) Or, ceea ce voi afirma peste o clipă este că anunțata confruntare se poate totuși produce începînd de la nivelul temporalității fundamentale. Dar mai întîi vreau să deschid discuția care va traversa toate nivelurile analizei. Ea are drept obiect natura modului de derivare ce guvernează tranziția de la un nivel la altul. Heidegger caracterizează acest mod de derivare prin gradul de autenticitate și de originaritate pe care le vede descrescînd de la un nivel la altul, pe măsură ce ne apropiem de sfera de atracție a concepției „vulgare" despre timp. Or, ceea ce se numește aici autenticitate e lipsit de un criteriu de inteligibilitate : autenticul vorbește despre sine și se face recunoscut ca atare de către cel ce îl cultivă. În* **Ființă și Timp** *termenul e autoreferențial. Imprecizia sa nu are egal decît în imprecizia care afectează alți termeni ai vocabularului heideggerian : hotărîrea, termen asociat în mod ciudat cu „devansarea" și care nu posedă nici o determinație, nici o marcă preferențială privind un proiect oarecare*

de îndeplinit ; conştiinţa ca apel al sinelui către sine, fără nici o indicaţie referitoare la bine sau la rău, la ceea ce e permis sau interzis, la obligaţie sau la interdicţie. Impregnat de angoasă, actul filosofic provine în totalitatea sa din neant şi se împrăştie în tenebre. Autenticitatea are de suferit din cauza acestei înrudiri cu ceea ce Merleau–Ponty numeşte „fiinţa sălbatică": de aceea discursul pe care îl generează e ameninţat în mod constant de a cădea pradă a ceea ce Adorno denunţă ca „jargon al autenticităţii". Cuplarea autenticului cu originarul l-ar putea salva de acest pericol, dacă i s-ar atribui originarităţii o altă funcţie decît aceea de a dubla invocarea autenticităţii. După părerea mea, aşa s-ar întîmpla dacă s-ar înţelege prin condiţie istorică, în conformitate cu ceea ce sugerează expresia, o condiţie existenţială a posibilităţii întregului şir de discursuri, din viaţa cotidiană, în ficţiune şi în istorie, asupra istoricului în general. Ar fi astfel justificată existenţial dubla folosire a cuvîntului „istorie" ca ansamblu de evenimente (de fapte) trecute, prezente sau viitoare, şi ca ansamblu al discursurilor asupra acestor evenimente (acestor fapte) sub formă de mărturie, povestire, explicaţie şi, în cele din urmă, de reprezentare istorică a trecutului. Facem istoria şi facem istorie pentru că sîntem istorici. Acest „pentru că" este cel al condiţionalităţii existenţiale. Or, noţiunea de condiţionalitate existenţială are menirea să regleze o ordine de derivare care să nu se reducă la o pierdere progresivă a densităţii ontologice, ci să fie marcată printr-o determinaţie crescîndă dinspre partea unui vizavi (vis–à–vis) epistemologic.

Această abordare a modului de derivare de la un nivel de temporalitate la altul determină stilul confruntării propuse aici între ontologia condiţiei istorice şi epistemologia cunoaşterii istorice şi, prin ea, cu fenomenologia memoriei. Ordinea urmată va fi aceea pe care e clădită teoria temporalităţii în **Fiinţă şi Timp** *: temporalitate, istoricitate, intratemporalitate. Dar fiecare secţiune va avea două părţi, una a analiticii timpului şi cealaltă a replicii istoriografice.*

A deschide controversa între filosofie şi istorie începînd de la nivelul temporalităţii profunde poate părea ceva neaşteptat. După cum se ştie, Heidegger n-a pus doar accentul principal pe viitor, contrar orientării retrospective a istoriei şi a memoriei, ci a aşezat futuritatea sub semnul fiinţei–întru–moarte, supunînd astfel timpul nedefinit al naturii şi al istoriei legii dure a finitudinii mortale. Teza susţinută de mine aici este că istoricul nu e redus la tăcere de acest mod radical de a intra în întreaga temporalitate. Conform lui

Heidegger, moartea afectează sinele în solitudinea intransferabilă şi incomunicabilă : a asuma un astfel de destin înseamnă a pune pecetea autenticităţii pe totalitatea experienţei ce este astfel plasată în umbra morţii ; hotărîrea în „devansare" este figura sub care apare neliniştea confruntată cu scopul putinţelor ce-i sînt cele mai proprii **Dasein**-*ului. Cum poate avea istoricul un cuvînt de spus încă de la acest nivel, unde autenticitatea şi originaritatea coincid? Ar deveni el avocatul lui „se moare" în care se consumă retorica inautenticului? Totuşi, aceasta este calea ce se oferă spre explorare. Sugerez umil o lectură alternativă a sensului mortalităţii, unde referinţa la propriul corp impune ocolul prin biologie şi reîntoarcerea la sine printr-o apropriere răbdătoare a unei cunoaşteri exterioare a morţii comune. O astfel de lectură fără pretenţii ar deschide calea unei atribuiri multiple a faptului de a muri : sinelui, celor apropiaţi, celorlalţi. Calea ar trece printre toţi aceşti ceilalţi, morţii trecutului, pe care îi cuprinde privirea retrospectivă a istoriei. N-ar avea oare atunci istoria privilegiul de a oferi acestor absenţi ai istoriei mila unui gest de înmormîntare? Ecuaţia între scriere şi înmormîntare ar fi astfel propusă ca replică a discursului istoricului la discursul filosofului (secţiunea I).*

Dezbaterea se concentrează în jurul temei lui **Geschichtlichkeit**. *Utilizarea de către Heidegger a termenului însuşi de istoricitate se înscrie într-o istorie semantică inaugurată de Hegel şi continuată de Dilthey şi de corespondentul său, contele Yorck. Heidegger începe dezbaterea criticînd conceptul diltheyian de „conexiune a vieţii", căruia îi critică lipsa de fundament ontologic. El îşi marchează diferenţa plasînd fenomenul „extensiunii" între naştere şi moarte, sub egida experienţei mai autentice a fiinţei–întru–moarte. Nu reţine de la istoriografia timpului său decît indigenţa ontologică a conceptelor directoare acreditate de neokantianism. Discuţia astfel deschisă constituie un prilej de a pune la încercare sensul dat de Heidegger derivării temporalizării de la un nivel la altul. Propun să compensez abordarea în termeni de deficit ontologic printr-o luare în calcul a resurselor de a face posibil existenţial* demersul istoriografic pe care le conţin, după opinia mea, unele teme tari ale analizei heideggeriene : distincţia, la nivelul însuşi al raportului cu trecutul, între trecutul împlinit, sustras percepţiei noastre şi trecutul în calitatea sa de a fi fost şi aderînd, prin aceasta, la existenţa noastră*

* În original : *„des ressources de possibilisation existentiale"* [*nota trad.*]

aflată sub semnul grijii ; ideea de transmitere generațională care dă datoriei o coloratură în același timp carnală și instituțională ; și „repetiția", temă heideggeriană prin excelență, datorită căreia istoria nu apare doar ca evocare a morților, ci ca punere în scenă a celor ce au trăit odinioară (secțiunea II).

La nivelul intratemporalității — a ființei-în-timp— ontologia lui **Dasein** *întîlnește istoria, nu doar în gestul său inaugural și în presupozițiile sale epistemice, ci și în efectivitatea travaliului său. Acest mod este cel mai puțin autentic, deoarece referința sa la măsurile timpului îl plasează în sfera atracției a ceea ce Heidegger consideră a fi concepția „vulgară" despre timp și cu care creditează toate filosofiile timpului, de la Aristotel la Hegel, concepție conform căreia timpul se reduce la un șir oarecare de momente discrete. Acest mod nu e lipsit totuși de originalitate așa încît Heidegger îl declară „co-originar" cu cele precedente, pentru că „a ține seama de timp" se înțelege înainte de orice măsură și dezvoltă un fascicul categorial remarcabil care structurează raportul de preocupare ce ne leagă de lucrurile cu care avem de-a face. Aceste categorii — databilitate, caracter public, scindare a ritmurilor de viață — permit o dezbatere originală cu practica istoriei. Percepția pozitivă a muncii istoricului îmi oferă ocazia unei recitiri a ansamblului analizelor anterioare în punctul unde se încrucișează istoria și memoria. Mi s-a părut că ontologia ființei istorice, care îmbrățișează condiția temporală în tripla sa articulare — viitor, trecut, prezent — e abilitată să arbitreze pretențiile rivale la hegemonie în spațiul închis al retrospecției. Pe de o parte, istoria ar vrea să reducă memoria la statutul de obiect printre altele în cîmpul său de cercetare ; pe de alta, memoria colectivă opune resursele sale de comemorare demersului de neutralizare a semnificațiilor trăite sub privirea distanțată a istoricului. În condițiile retrospecției comune istoriei și memoriei, cearta privitoare la prioritate rămîne nedecisă. Într-o ontologie responsabilă, această indecizie însăși își justifică vizavi-ul epistemic. Reașezînd raportul prezent al istoriei cu trecutul, care a fost, dar acum nu mai este, în arierplanul marii dialectici unde se amestecă anticiparea hotărîtă a viitorului, repetarea trecutului care a fost și preocuparea pentru inițiativă și acțiunea înțeleaptă, ontologia condiției istorice justifică acel caracter indecidabil al raportului istoriei cu memoria evocat încă din Preludiul la partea a doua, consacrat mitului inventării scrierii în* **Phaidros** *al lui Platon (secțiunea III).*

Ultimul cuvînt îl vor avea trei istorici care, unind existențialul cu existențialul, depun mărturie despre „neliniștitoarea stranietate"*

* În original : *„joignant l'existentiel à l'existential"* [*nota trad.*].

a istoriei, sub semnul unei aporii care, o dată înțeleasă, va fi încetat să fie paralizantă (secțiunea IV).

*

* *

I. TEMPORALITATEA

1. Ființa-întru-moarte

Îi datorăm mai întîi lui Augustin tema tridimensionalității temporalității atribuite sufletului. Augustin subliniază două trăsături majore, care vor fi reinterpretate de Heidegger : *diaspora* originară a celor trei dimensiuni, implicînd imposibila lor totalizare și, ca un corolar al temei precedente, primordialitatea egală a celor trei instanțe. Prima temă — vorbeam odinioară[5] de „discordanță" pentru a traduce *distentio animi* (unde se regăsește *diastasis* a neoplatonicienilor) — este enunțată în *Confesiuni* pe tonul deplorării : sufletul își face auzite gemetele din „ținutul neasemănării". A doua temă îmbracă la Augustin o formă la care Heidegger renunță definitiv : primordialitatea egală a celor trei instanțe e distribuită pornind de la un centru care e prezentul. Prezentul e cel ce se sparge în trei direcții, multiplicîndu-se de fiecare dată în ceva : „Există trei timpuri : trecutul, prezentul, viitorul". Or, „prezentul trecutului este memoria ; prezentul prezentului e viziunea (*contuitus*) [mai departe vom avea *attentio*] ; prezentul viitorului este așteptarea"[6]. Desigur, lui Augustin nu-i lipsesc argumentele. Nu vizăm trecutul decît pe baza unor *vestigia* — imagini, amprente — prezente în suflet ; la fel se întîmplă cu anticipațiile prezente ale lucrurilor ce vor veni. Cea care impune tripla referință la prezent este așadar problematica (și enigma legată de ea) prezenței absentului ; se poate însă obiecta că *vestigia*,

---

[5] P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, pp. 86-92, prima parte, cap. 2, § 3, „La discordance incluse". În acea vreme puneam accentul pe raportul dificil — poate imposibil de găsit — între timpul sufletului și timpul cosmic : propuneam timpul calendaristic ca operator al tranziției de la unul la altul. În cazul de față deschid o altă dezbatere, la frontiera dintre ontologia condiției istorice și epistemologia cunoașterii istorice.

[6] Și : „Dacă îmi este permis să spun astfel, văd (*video*) trei timpuri ; da, mărturisesc (*fateorque*), există trei timpuri".

urmele, presupunînd că trebuie să le postulăm prezența, nu sînt vizate ca atare în calitate de prezent trăit ; nu lor le dăm atenție, ci paseității lucrurilor trecute și futurității lucrurilor ce vor veni ; este deci legitim să se suspecteze, așa cum fac criticii moderni și postmoderni ai „reprezentării", vreo „metafizică a prezenței" strecurată pe ascuns sub instanța prezenței, în calitate de prezent al prezentului, acest straniu prezent dedublat[7]. Pledez în altă parte pentru o lectură mai polisemică a noțiunii de prezent : acesta nu se reduce la prezența într-o oarecare măsură optică, senzorială sau cognitivă a termenului ; el este de asemenea prezentul lui a suferi și a se bucura și, chiar mai mult, prezentul inițiativei, așa cum este el slăvit la sfîrșitul celebrului text al lui Nietzsche evocat în Preludiul la partea a treia a lucrării de față.

Nu trebuie să-i pretindem lui Augustin să rezolve o problemă care nu este a sa, aceea a raporturilor posibile cu cunoașterea istorică. Pe de o parte, reflecțiile sale asupra timpului îl situează, în istoria ideilor, pe linia caracterizată mai sus ca școală a privirii interioare, cu dificultatea ce rezultă de aici în privința tratării egale a memoriei personale și a memoriei colective[8]. Pe de altă parte, i se cere teologiei să interpreteze timpul istoric. Întrebarea privind o posibilă articulare a istoriei cu istoriografia ar trebui atunci pusă *Cetății lui Dumnezeu* și concepției despre cele două cetăți, așa cum face Henri Marrou, el însuși un bun istoric[9]. În ceea ce privește investigarea filosofică a raportului dintre teologie și istoriografie, ea ar putea fi încercată sub semnul a ceea ce Pomian numește cronosofie. Ea ar ieși din cadrul prezentului studiu. La prima vedere, tranziția de la Augustin la Heidegger pare ușoară : ea e propusă de triada binecunoscută de-acum a instanțelor temporalității : trecut, prezent, viitor. Dar două diferențe inițiale considerabile privind situația celor doi gînditori în contextele lor respective îi țin la mare distanță unul de altul. Augustin apare la orizontul neoplatonismului creștin ; Heidegger, la orizontul filosofiei germane care culminează cu neokantianismul de la începutul secolului XX ; or, școlile ce țin de această direcție filosofică pun o problemă privitoare la posibilitatea și legitimi-

[7] O rațiune proprie creștinismului platonizant de a privilegia prezentul ține de referința prezentului trăit la eternitatea concepută ca un *nunc stans*, altfel spus ca un prezent etern. Dar acest prezent etern contribuie mai puțin la constituirea prezentului sufletului, servind mai mult drept contrapunct și contrast : prezentul nostru suferă de a nu fi eternul prezent ; de aceea el pretinde o dialectică a celorlalte două instanțe.

[8] Cf. prima parte, cap. 3.

[9] H.-I. Marrou, *L'Ambivalence de l'histoire chez saint Augustin*, Paris, Vrin, 1950 ; *La Théologie de l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1968.

tatea cunoaşterii istorice. În această privinţă, totul se joacă pe trecerea de la o filosofie critică a istoriei, cum e cea profesată în capitolul precedent al lucrării de faţă, la o ontologie a istoricităţii sau, cum prefer eu să spun, a condiţiei istorice. Şi chiar asupra cuvîntului „istoricitate" se imprimă o mişcare de basculare de la filosofia critică la filosofia ontologică a istoriei. Investigaţiile ce urmează conduc tocmai la această răsturnare frontală. Dar momentul critic e precedat de o analiză a temporalităţii fundamentale, considerată încă şi mai originară ; la prima vedere, acest nivel de maximă radicalitate nu pare a privi istoriografia. Voi arăta mai departe în ce mod neaşteptat apare ea ca un partener legitim înainte chiar de tematizarea conceptului de istoricitate. Însă nu doar acest ultim concept e plasat în poziţie secundă, ci şi accesul la nivelul cel mai radical este el însuşi amînat la infinit în textul din *Fiinţă şi Timp*. Trebuie să-i dăm în prealabil locului filosofic unde e pusă problema sensul său deplin. Acest loc filosofic e *Dasein* şi el numeşte „această fiinţare care sîntem o dată noi înşine" (*Être et Temps*, p. 7 ; trad. rom. cit., p. 29). Să fie acesta omul? Nu, dacă desemnăm prin om o fiinţare indiferentă faţă de fiinţa sa ; da, dacă el iese din indiferenţa sa şi se înţelege pe sine în fiinţa sa, preocupat de această fiinţă (*op. cit.*, p. 142 ; trad. rom. cit., p. 174). De aceea optez, împreună cu F. Dastur, pentru a lăsa netradus termenul *Dasein*[10]. Acest mod de a aborda problematica este de cea mai mare importanţă pentru noi, cei ce punem problema referentului cunoaşterii istorice : pe linia lui Bernard Lepetit, acest referent ultim era acţionarea în comun în lumea socială. Scările temporale cercetate şi parcurse de istorici se reglau după acest referent ultim. Or, acţionarea îşi pierde această poziţie, în acelaşi timp cu omul luat în sensul empiric de agent şi de pacient al acţionării ; astfel înţelese, omul şi modul său de a acţiona aparţin categoriei *Vorhandensein*, care semnifică pur şi simplu prezenţa de fapt a lucrului. Ontologia fundamentală propune o agresiune dincoace de această prezenţă de fapt, cu condiţia de a face din întrebarea privind sensul fiinţei — despre care prima frază din *Fiinţă şi Timp* spune că a căzut astăzi în uitare — întrebarea ultimă. Această ruptură inaugurală, plătită prin intraductibilitatea cuvîntului *Dasein*, nu exclude exercitarea unei funcţii de condiţionalitate cu privire la ceea ce ştiinţele umane numesc acţiune umană, acţiune socială, în măsura în care metacategoria neliniştii ocupă o poziţie axială în fenomenologia hermeneutică al cărei referent ultim e

[10] Françoise Dastur, *Heidegger et la Question du temps*, Paris, PUF, 1990.

Dasein[11]. Trebuie să aşteptăm capitolul 6 al primei secţiuni intitulate „Analiza fundamentală preliminară a *Dasein*-ului" pentru a accede la tematizarea neliniştii ca făcînd parte din *Dasein*. E demn de remarcat că neliniştea se oferă înţelegerii prin afecţiune mai degrabă decît printr-o instanţă teoretică sau practică, şi anume afecţiunea fundamentală a angoasei evocată aici nu în virtutea caracterului său emoţional, ci a putinţei sale de deschidere în privinţa fiinţei proprii a *Dasein*-lui confruntată cu sine. E fundamental ca această deschidere să fie deschidere spre totalitatea a ceea ce sîntem, mai exact spre „unitatea structurării totale" a acestei fiinţe confruntate cu fiinţa sa. Întrebarea referitoare la totalitate ne va însoţi pe tot parcursul reflecţiilor ce urmează. Posibilitatea fugii din faţa sinelui este contemporană aici cu capacitatea de deschidere inerentă angoasei. Putem considera paragraful 41 — „Fiinţa *Dasein*-ului ca nelinişte" — drept celula matricială a acestei analize fundamentale preliminare. Într-adevăr, e vorba aici chiar de „totalitatea *Dasein*-ului" (*op. cit.*, p. 191 ; trad. rom. cit., p. 185). Se schiţează deja tema fiinţei ce îşi este anterioară sieşi, temă care anunţă poziţia privilegiată a viitorului în alcătuirea temporalităţii originare. Psihologia obişnuită, care este totodată aceea a istoricilor şi a judecătorilor, nu surprinde din această structură a neliniştii decît umbra sa prezentă în cotidian sub forma preocupării (faţă de sine) şi a solicitudinii (faţă de altul) ; dar „chiar şi în inautenticitate, *Dasein*-ul îşi rămîne anterior sieşi, tot aşa cum *Dasein*-ul acaparat şi refugiat dinaintea lui însuşi manifestă încă acea constituţie ontologică în virtutea căreia această fiinţare este preocupată de fiinţa sa" (*op. cit.*, p. 193 ; trad. rom. cit., p. 187). Importantă pentru noi e afirmaţia conform căreia „pentru prezenta cercetare de ontologie fundamentală — care nu aspiră [să construiască] o ontologie tematică exhaustivă a *Dasein*-ului şi nici măcar o antropologie concretă — este suficient să se facă demonstraţia modului în care aceste fenomene se întemeiază, din punct de vedere existenţial [ontologic], în nelinişte" (*op. cit.*, p. 194 ; trad. rom. cit., pp. 187–188). Neliniştea este astfel afirmată ca principala categorie a Analiticii *Dasein*-ului şi dotată cu o amplitudine egală de sens[12].

---

[11] În *Temps et Récit* III dedic cîteva lungi analize studiilor preliminare privind, pe de o parte, fenomenologia hermeneutică (*op. cit.* pp. 92–95), pe de altă parte, poziţia axială a neliniştii în ontologia *Dasein*-lui (*op. cit.*, pp. 95–102)

[12] Asupra interpretării *Dasein*-ului ca nelinişte (§ 41), cf. F. Dastur, *Heidegger et la Question du temps, op. cit.*, pp. 42–55 şi Jean Greisch., *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de „Sein und Zeit"*, Paris, PUF, coll. „Epiméthée", 1994, p. 236 *sq.* : „Chiar dacă am putea avea impresia că datorită

Aşa cum o va confirma treptat urmarea analizelor noastre, cel mai mult mă interesează capacitatea fondatoare a fenomenologiei hermeneutice din *Fiinţă şi Timp* cu privire la ceea ce este numit aici „antropologie concretă". Piatra de încercare va fi, pentru a parafraza fraza citată mai sus, „modul în care aceste fenomene [istoria istoricilor şi memoria oamenilor obişnuiţi] se întemeiază din punct de vedere existenţial în neliniştе [şi în temporalitatea neliniştii]". Teama mea, pentru a vorbi pe şleau, este ca nu cumva ierarhizarea instanţelor temporale din *Fiinţă şi Timp* — temporalitate fundamentală, istoricitate, intratemporalitate — în termeni de originaritate descrescîndă şi de autenticitate crescîndă să nu constituie un obstacol în calea recunoaşterii resurselor de condiţionalitate — şi în acest sens de legitimitate — distribuite din aproape în aproape de la o instanţă fundamentală la o instanţă fundamentată. Acesta va fi, de-a lungul întregului capitol de faţă, firul conducător al confruntării mele cu Analitica *Dasein*-ului

E un fapt cu totul remarcabil că secţiunea a doua, intitulată „*Dasein* şi temporalitate" (§ 45 *sq.*) începe printr-un capitol în care fuzionează două problematici: problematica totalităţii („fiinţa-întru-totul-posibilă a *Dasein*-ului", § 46) şi cea a mortalităţii („proiectul existenţial al unei fiinţe autentice întru moarte", § 53). Totul se decide pe acest *nexus* între amploarea putinţei-de-a-fi totale şi finitudinea orizontului mortal. Chiar înainte de a începe să explorăm straturile temporalizării tuturor registrelor de existenţă, ştim că intrarea în dialectica instanţelor temporalităţii se va face prin viitor şi că futuritatea e barată structural de orizontul finit al morţii. Întîietatea viitorului e implicată în tema fiinţei-întru-moarte ; aceasta condensează astfel întreaga plenitudine de sensuri întrevăzută în analiza preliminară a neliniştii sub forma „depăşirii de sine". Din acest moment, *nexus-ul* îngust între putinţa-de-a-fi-totul şi mortalitate se propune ca un fel de culme de unde va proveni ulterior mişcarea de constituire treptată a instanţelor derivate ale temporalizării. E important să ne fie clari cei doi termeni ai corelaţiei inaugurale, aşa cum este ea formulată în titlul primului capitol: „Fiinţa-întru-totul-posibilă a *Dasein*-ului şi fiinţa-întru-moarte" (*op. cit.*, p. 235). Structura neliniştii este cea care impune prin însăşi deschiderea

---

neliniştii analiza existenţială a ajuns cu bine la liman, lucrurile nu stau deloc aşa. Neliniştea e mult mai mult un punct de plecare decît un punct de sosire. Se anunţă astfel necesitatea unei a doua mari navigări ce ocupă partea a doua din *Sein und Zeit* : analiza raporturilor dintre *Dasein* şi temporalitatea pe care neliniştea ne permite s-o întrezărim" (*op. cit.*, p. 241). Cea care are aici efectul de anunţ este „depăşirea de sine".

sa problematica totalității și îi conferă modalitatea potențialității, a putinței-de-a-fi, așa cum o exprimă pe scurt expresia *Ganzseinkönnen* (putința-de-a-fi-totul, ființa-întru-totul-posibilă) : prin tot trebuie să înțelegem nu sistemul închis, ci integralitatea și, în acest sens, deschiderea. Deschidere ce lasă întotdeauna loc faptului „excedentului" (sau „amînării" — *Ausstand*, § 48), deci neterminării. Termenul de neterminare e important în măsura în care „întru" din ființa-întru-moarte pare să implice o anume destinație spre terminare. Nu se produce oare o ciocnire între deschidere și închidere, integralitate nesaturabilă și sfîrșit în formă de închidere? Tensiunea aproape insuportabilă ce se ivește în limbaj la modul unui oximoron, împlinirea neîmplinitului, nu e oare atenuată într-un mod ciudat de promovarea ființei-întru-moarte care, în textul heideggerian, pare să oculteze tema prealabilă a putinței-de-a-fi totul? Pentru a reda acestei ultime expresii întreaga sa vigoare, n-ar trebui oare să-i lăsăm putinței-de-a-fi deschiderea sa, fără a ne grăbi să adăugăm : totul? Această adăugire în aparență anodină închide în sine posibilitatea tuturor alunecărilor succesive : a-fi-totul, excedent ca și amînare, a-fi-întru-sfîrșit, a-fi-întru-moarte ; pe lîngă alunecări, redefiniri pe dos : „întru" din ființa-întru-moarte propune un sens al posibilității — „a-fi-întru-o-posibilitate" — ce se proiectează ca o posibilitate închisă asupra posibilității deschise a putinței-de-a-fi. Astfel depășirea neliniștii e afectată de reformularea sa ca „depășire în posibilitate" (*op. cit.*, p. 261).

Iată că moartea devine „posibilitatea cea mai proprie a *Dasein*-ului" (*op. cit.*, p. 263), posibilitatea absolută, de nedepășit, sigură cu un nou fel epistemologic de certitudine, neliniștitoare datorită indeterminării. În această privință, trecerea prin ideea de sfîrșit, cu polisemia sa binecunoscută, merită a fi subliniată : sfîrșit care așteaptă *Dasein*-ul, îl pîndește, îl precedă, sfîrșit fără încetare iminent[13]. Nu-mi ascund perplexitatea la capătul recitirii acestui capitol nodal : resursele deschiderii ființei posibile n-au fost oare obturate de insistența asupra tematicii morții? Tensiunea între deschidere și închidere nu e cumva atenuată de domnia pe care o exercită *in fine* ființa-întru-moarte tratată ca ființă întru-posibil? Angoasa care își pune amprenta pe amenințarea tot mai iminentă a faptului de a muri nu ascunde oare bucuria elanului de a trăi? În această privință, tăcerea din *Ființă și Timp* asupra fenomenului

[13] Jean Greisch acordă locul de cinste „definiției recapitulative a posibilei ființe întru-moarte autentice" : „depășirea". Vom citi cea mai viguroasă pledoarie pentru o atitudine în fața morții apropiată de cea articulată în *Sein und Zeit* la F. Dastur, *La Mort. Essai sur la finitude*, Paris, Hatier, 1994.

naşterii — cel puţin în stadiul inaugural — e uimitoare. Asemenea lui Jean Greisch (*Ontologie et Temporalité*, p. 283), îmi place să evoc tema „natalităţii" (*Gebürtigkeit*) care, conform spuselor Hannei Arendt în *Condiţia omului modern*, se bazează pe categoriile lui *vita activa* : muncă, operă, acţiune. Jubilaţia sa n-ar trebui concepută în opoziţie cu ceea ce pare a fi prezenţa obsesivă a problemei morţii în metafizică, aşa cum se spune în *Phaidon* al lui Platon (64a 4–6) aducîndu-se laude „preocupării pentru trecerea în moarte" (*meletē tou thanatou*)? Dacă e adevărat că banalizarea faptului de a muri la nivelul lui „se impersonal" echivalează cu o eschivare, obsesia angoasată nu echivalează oare cu obturarea rezervelor de deschidere ale fiinţei posibile? N-ar trebui atunci explorate resursele experienţei putinţei–de–a–fi dincoace de capturarea sa de către fiinţa–întru–moarte? N-ar trebui atunci să-l ascultăm pe Spinoza : „Omul liber nu se gîndeşte la nimic mai puţin decît la moarte, şi înţelepciunea sa nu constă în meditaţia asupra morţii, ci în aceea asupra vieţii" (*Etica*, partea a patra, teorema 57 ; trad. rom. cit., p. 183)? Jubilaţia dospită de dorinţa — pe care o asum — de a rămîne viu pînă la..., şi nu pentru moarte, nu face oare să reiasă prin contrast latura existenţială, parţială, ineluctabil parţială, a hotărîrii heideggeriene în faţa morţii?

Pe acest fond de perplexitate propun explorarea a două piste care, fiecare în felul său, pregătesc un dialog poate neaşteptat între filosof şi istoric în problema morţii.

Aş vrea mai întîi să opun ideii morţii ca posibilitate intimă a celei mai proprii putinţe–de–a–fi o lectură alternativă a putinţei de a muri. Aş substitui unui anumit fel de scurtcircuit operat de Heidegger între putinţa–de–a–fi şi mortalitate, lungul ocol ce urmează. O temă îmi pare într-adevăr a lipsi din analiza heideggeriană a neliniştii, şi anume tema raportului cu propriul corp, cu carnea, graţie căruia putinţa–de–a–fi îmbracă forma dorinţei, în sensul cel mai larg al termenului, care include *conatus*-ul după Spinoza, apetiţia după Leibniz, *libido*-ul după Freud, dorinţa de a fi şi efortul de a exista după Jean Nabert. Cum se înscrie moartea în acest raport cu carnea? Aici începe lungul ocol. Învăţ moartea ca destin ineluctabil al corpului–obiect ; o învăţ prin biologia confirmată de experienţa cotidiană ; biologia îmi spune că mortalitatea constituie una din jumătăţile unei perechi, cealaltă jumătate fiind reproducţia sexuală. Va fi considerată această cunoaştere nedemnă de ontologie, ca urmare a factualităţii sale, a caracterului său empiric? Va fi ea exilată în imperiul lui *Vorhandenheit* sau al lui *Zuhandenheit*, printre lucrurile

aflate sub mînă sau la îndemînă? Carnea derutează această separare a modurilor de a fi. Separarea n-ar prevala decît dacă o astfel de cunoaştere obiectivă şi obiectivantă n-ar fi interiorizată, însuşită, imprimată în carnea fiinţei vii, a fiinţei întru dorinţă care sîntem. O dată momentul distanţării depăşit prin momentul însuşirii, moartea se poate înscrie în înţelegerea de sine ca moarte proprie şi condiţie mortală. Dar cu ce preţ? Biologia nu ne învaţă decît un „trebuie" general, generic : pentru că sîntem fiinţe vii trebuie să murim, avem pentru noi un „de murit". Dar chiar interiorizată, însuşită, această cunoaştere rămîne eterogenă dorinţei de a trăi, voinţei de a trăi, figură carnală a neliniştii, a „putinţei de a fi un tot". Doar la capătul unui lung travaliu asupra sinelui, necesitatea întru totul factuală de a muri se poate converti, bineînţeles nu în putinţă–de–a–muri, ci în acceptare a faptului că trebuie să murim. E vorba aici de o „depăşire" de un gen unic, rod al înţelepciunii. Departe, la orizont, a iubi moartea ca pe o soră, aşa cum a făcut *poverello* din Assisi, rămîne un dar ce ţine de o economie inaccesibilă pînă şi unei experienţe existenţiale atît de singulare precum stoicismul aparent al lui Heidegger, economie desemnată de Noul Testament prin cuvîntul *agapē*. Dacă persistăm în a distinge existenţialul originar al varietăţii luărilor de poziţie existenţiale provenite din tradiţii culturale sau din experienţe personale diferite, menţinem la acest nivel originar distanţa între voinţa de a trăi şi a trebui să mori ; aceasta din urmă face din moarte o întrerupere în acelaşi timp ineluctabilă şi aleatorie a celei mai originare putinţe–de–a–fi[14]. A umple această distanţă prin acceptare rămîne o sarcină la care ne supunem toţi şi căreia îi facem faţă într-un mod mai mult sau mai puţin fericit[15]. Dar, chiar acceptată, moartea rămîne înspăimîntătoare, neliniştitoare, tocmai datorită caracterului său radical eterogen faţă de

[14] Pot fi evocate în această privinţă notaţiile Simonei Weil asupra sorţii şi a nefericirii. Trebuie întotdeauna să trăim şi să iubim în pofida unui destin potrivnic. Simone Weil, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, coll. „Quarto", 1989, „Malheur et joie", pp. 681–784.

[15] Se va reciti, în favoarea acestei înţelepciuni, capitolul XX din Cartea I a *Eseurilor* lui Montaigne : „A filosofa înseamnă a învăţa să murim". Privind moartea ca pe un duşman pe care nu-l putem evita, „să învăţăm a o întîmpina zdraveni pe picioarele noastre şi gata de luptă. Dintr-un început să zădărnicim marele ei cîştig faţă de noi, luînd cu totul o altă cale decît cea de obicei apucată. Să nu ne-o mai înfăţişăm ca o stranietate năstrușnică, s-o cercetăm, să ne deprindem cu ea, să nu avem nimic mai adesea în minte, în orice clipă să-i dăm chip în toate felurile" (trad. rom. de Mariella Sculescu, în Montaigne, *Eseuri*, I, Bucureşti, Ed. Minerva, Biblioteca pentru toţi, 1984, p. 96). Şi : „Cine a învăţat a muri, s-a dezvăţat a robi. A şti să mori este a fi mîntuit de orice supunere şi încătuşare" (trad. rom. cit., p. 97).

dorința noastră și față de costul reprezentat de întîmpinarea ei. S-ar putea chiar să nu fi atins pe această primă pistă — calea exteriorității și a factualității — focarul interiorității de unde provine moartea, și care nu va fi recunoscut decît urmînd cea de a doua pistă.

Ocolul propus de această a doua pistă nu mai este acela al exteriorității și al factualității, ci acela al pluralității. Ce se întîmplă cu moartea în privința modului nostru de a fi printre ceilalți oameni — în privința lui *inter-esse* declinat de Heidegger în vocabularul lui *Mitsein*? E uimitor că la Heidegger moartea celuilalt e considerată o experiență nepotrivită cu pretenția de radicalitate înscrisă în angoasa explicitată în planul discursului prin conceptul a-fi-întru-moarte. Nu încape îndoială că încercarea morții celuilalt e pîndită de inautenticitate : mărturisirea secretă că moartea care ne-a răpit ființa cea mai dragă ne-a cruțat de fapt pe noi deschide calea unei strategii a evitării, de la care așteptăm să ne cruțe totodată de momentul adevărului în confruntarea cu propria noastră moarte. Dar raportul sinelui cu sine nu se află nici el la adăpost de vicleșuguri la fel de perfide. Mai importante de cercetat sînt resursele de veracitate cuprinse în experiența pierderii ființei iubite, reașezate în perspectiva travaliului dificil de însușire a cunoașterii despre moarte. Pe drumul ce trece prin moartea celuilalt — altă figură a ocolului — învățăm succesiv două lucruri : pierderea și doliul. Cît despre pierdere, despărțirea ca ruptură a comunicării — mortul care nu mai răspunde — constituie o adevărată amputare a sinelui, întrucît raportul cu cel dispărut face parte integrantă din identitatea proprie. Pierderea celuilalt este oarecum pierdere de sine și constituie, în această calitate, o etapă pe drumul „depășirii". Etapa următoare e cea a doliului, evocată de mai multe ori în această carte. La sfîrșitul mișcării de interiorizare a obiectului dragostei, pierdut pe vecie, se profilează împăcarea cu pierderea, în care constă tocmai travaliul doliului. Oare la orizontul acestui doliu nu putem anticipa celălalt doliu, ce va încununa pierderea anticipată a propriei noastre vieți? Pe drumul interiorizării redublate, anticiparea doliului pe care cei apropiați nouă îl vor avea de ținut după ce noi înșine vom fi dispărut, ne poate ajuta să ne acceptăm moartea viitoare ca pe o pierdere cu care încercăm să ne împăcăm dinainte.

Trebuie oare să mai facem un pas și să culegem un mesaj de autenticitate din moartea tuturor celorlalți care nu ne sînt apropiați? E locul să desfășurăm încă o dată triada sinelui, a apropiaților noștri și a celorlalți, așa cum am făcut cînd am vorbit despre problema

atribuirii memoriei[16]. Aştept ca această redesfăşurare să ne deschidă problematica morţii în istorie, care constituie aici ţinta noastră. Se merge prea repede, după părerea mea, atunci cînd se reportează asupra lui „se impersonal" suma relaţiilor autentice*. Pe lîngă faptul că ideea de dreptate, evocată cu prilejul presupusei îndatoriri a memoriei, se referă la poziţia terţului în raporturile interumane, moartea tuturor celorlalţi conţine o învăţătură pe care nu ne-o poate oferi nici raportul sinelui cu sine, nici raportul cu apropiaţii noştri. La nivelul, considerat banal, al lui „se impersonal", pierderea şi doliul îmbracă nişte forme inedite ce contribuie la ucenicia noastră cea mai intimă a morţii. Există într-adevăr o formă de moarte care nu se întîlneşte în stare pură, dacă pot spune aşa, decît în sfera existenţei publice : moartea violentă, uciderea. După cum se ştie, teama de moartea violentă este considerată de Hobbes o trecere obligatorie în direcţia contractului încheiat între toţi membrii unei comunităţi istorice în favoarea unui suveran necontractant. Or, moartea violentă n-ar putea fi rînduită în grabă printre lucrurile date de-a gata şi apte de a fi mînuite. Ea înseamnă ceva esenţial cu privire la moarte în general şi, în ultimă instanţă, la moartea noastră. Moartea apropiaţilor noştri asupra căreia preferăm să meditäm este într-adevăr moartea „blîndă", chiar dacă oroarea agoniei o desfigurează. Chiar şi atunci, ea înseamnă eliberare, liniştire, aşa cum o arată chipul defunctului conform dorinţei secrete a supravieţuitorilor. Moartea violentă nu se lasă atît de uşor domesticită. La fel sinuciderea, ca ucidere îndreptată împotriva propriului sine, atunci cînd ne atinge, repetă aceeaşi lecţie dură. Ce lecţie? Că, poate, orice moarte e un fel de crimă. E intuiţia explorată de E. Levinas în cîteva pagini impresionante din *Totalitate şi Infinit*[17]. Ceea ce crima — ridicată la rangul de paradigmă fondatoare prin crima comisă asupra lui Abel de către fratele său Cain — dezvăluie iar simpla dispariţie, plecarea, încetarea de a exista reprezentată de moartea apropiaţilor noştri ocultează, este pecetea neantului, prin intermediul aneantizării vizate. Doar „pasiunea uciderii" recunoaşte această pecete[18]. Levinas merge drept la riposta etică generată de această

[16] Cf. prima parte, cap. 3.

* În original : „la somme des relations authentiques" ; este posibil să fie vorba de o greşeală de tipar ; corect ar fi : „inautentice", cum credea Heidegger, dar nu şi Ricœur, conform celor ce urmează [nota trad.].

[17] E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Haga, Nijhoff, 1961, pp. 208–213. Trad. rom. : *Totalitate şi Infinit. Eseu despre exterioritate*, trad. de Marius Lazurca, Iaşi, Ed. Polirom, 1999, pp. 205–209.

[18] „Identificarea morţii cu neantul i se potriveşte morţii altuia, în crimă" (*ibid.*, p. 209 ; trad. rom. cit., p. 205).

pasiune : imposibilitatea morală de a nimici este înscrisă de acum înainte pe toate chipurile. Interdicția de a ucide constituie riposta la o posibilitate înspăimîntătoare și se înscrie în această posibilitate însăși. Dar, pe lîngă această mare lecție ce inaugurează intrarea în etică, crima — care este în mod fundamental moartea provocată altuia — se reflectă în raportul dintre propriul eu și propria moarte. Sentimentul iminenței, care precedă orice cunoaștere asupra morții, se oferă înțelegerii ca iminență a unei amenințări venite dintr-un punct necunoscut al viitorului. *Ultima latet*, repetă E. Levinas : „În moarte, sînt expus violenței absolute, crimei în noapte" (*Totalité et Infini*, p. 210 ; trad. rom. cit., p. 206). O rea-intenție neliniștitoare a Celuilalt se îndreaptă spre mine — împotriva mea : „ca și cum crima, în loc să fie una din ocaziile de a muri, nu s-ar separa de esența morții, ca și cum apropierea morții ar rămîne una din posibilitățile raportului cu Celălalt" (*op. cit.*, p. 211 ; trad. rom. cit., p. 206). Păstrînd tăcerea asupra eventualului „după" al morții („Cu ce mă amenință moartea? Cu neantul sau cu un nou început? Nu știu." [*ibid.* ; trad. rom. cit., p. 207]), E. Levinas este clar și ferm în privința acelui „înainte" al morții, care nu poate fi decît o ființă-contra-morții și nu o ființă-întru-moarte. Viața? Un proiect amînat la orizontul unei „amenințări pure care vine de la o alteritate absolută" (*ibid.*). Teamă, nu de neant, ci de violență și, în acest sens, „teamă de Celălalt" (*op. cit.*, p. 212 ; trad. rom. cit., p. 208)[19]. Ființei-întru-moarte heideggeriene Levinas îi opune un în-fața-morții, un împotriva-morții care deschide un spațiu fragil de manifestare pentru „bunătatea eliberată de gravitația egoistă" (*op. cit.*, p. 213 ; trad. rom. cit., p. 208)[20].

Pe lîngă învățătura etică — și totodată politică[21] — extrasă de Levinas din această meditație asupra violenței morții, mi-ar face plăcere să evoc una din formele pe care le poate îmbrăca doliul asociat pierderii căreia „pasiunea crimei" îi conferă o acuitate aparte. Această formă se înscrie pe calea reflecției noastre viitoare asupra morții în istorie. Într-adevăr, cum ar arăta o viziune liniștită, demnă, a amenințării reprezentate de moartea

---

[19] „Acest neant e un interval dincolo de care stă o voință ostilă" (*ibid.*, p. 212 ; trad. rom. cit., p. 208). Sîntem „expuși unei voințe străine" (*ibid.*).

[20] „Dorința în care se dizolvă voința amenințată nu mai apără puterile unei voințe, ci își are centrul în afara ei înseși, ca și bunătatea, căreia moartea nu-i poate înlătura sensul." (*ibid.*, p. 213 ; trad. rom. cit., p. 209)

[21] Lui Levinas îi face plăcere să încheie aceste pagini sumbre evocînd „cealaltă șansă pe care voința o are în timpul lăsat de ființa sa împotriva morții : este vorba de crearea unor instituții în care voința, dincolo de moarte, asigură o lume cu sens, însă impersonală" (*ibid.*). Cele spuse cu privire la dreptate în *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Haga, Nijhoff, 1974, conferă densitate acestei schițe rapide a unei politici a bunătății în umbra morții.

violentă? N-ar fi doar banalitatea asumată a lui „se moare"? Nu-şi poate regăsi oare această banalitate forţa de atestare ontologică? Aşa s-ar întîmpla dacă am putea contempla ameninţarea de întrerupere a dorinţei noastre ca pe o egalizare echitabilă : ca toată lumea înaintea mea şi după mine, trebuie să mor şi eu. O dată cu moartea ia sfîrşit vremea privilegiilor. Nu este oare acesta mesajul transmis de povestea morţii Patriarhilor din Tora atît de dragă lui Levinas : „Isaac şi-a dat duhul şi a murit, şi a fost adăugat la poporul său", „Iacov şi-a dat duhul şi a fost adăugat la poporul său"[22].

2. Moartea în istorie

Este oare condamnat istoricul să rămînă mut în faţa discursului solitar al filosofului?

Teza acestei secţiunii e că, în pofida cuvintelor explicite ale lui Heidegger şi mai ales în pofida radicalităţii temei temporalităţii fundamentale şi a îndepărtării sale de orice tematică istoriografică, un dialog între filosof şi istoric este posibil la însuşi nivelul instituit de Heidegger, acela al fiinţei–întru–moarte.

Pe lîngă redesfăşurarea acestei teme, sugerată de lecturile alternative propuse mai sus, *Fiinţă şi Timp* propune şi alte deschideri în direcţia unui spaţiu comun de confruntare.

Prima deschidere : marele capitol despre fiinţa–întru–moarte este urmat de o meditaţie dedicată temei lui *Gewissen* (termen tradus aproximativ prin „conştiinţă morală"). Or, acest concept este imediat asociat de Heidegger cu acela de atestare (*Bezeugung*). Atestarea este modul veritativ în care conceptul de putinţă–de–a–fi–un–tot şi cel de fiinţă–întru–moarte se oferă înţelegerii. Putem vorbi în această privinţă de atestare la viitor, de atestare a înseşi futurităţii neliniştii în capacitatea sa de „depăşire". Dar, în realitate, atestarea are drept un vizavi integral condiţia istorică desfăşurată în cele trei extaze temporale ale sale. E posibil de altfel să considerăm mărturia, aşa cum am întîlnit-o în prezenta lucrare[23], sub formele sale retrospective, în viaţa cotidiană, la tribunal sau în istorie,

---

[22] Geneza 35, 29 : 49, 33. Montaigne n-a ignorat această înţelepciune. L-am auzit mai sus vorbind despre moarte ca despre un duşman cu care trebuie să te obişnuieşti. Să-l ascultăm acum făcîndu-i dreptate : „Măsura deopotrivă este cea dintîi parte a dreptei judecăţi. Cine se poate plînge că este cuprins, acolo unde toţi sînt cuprinşi?" (*Eseuri*, Cartea I, cap. XX, trad. rom. cit., p. 106).

[23] Vezi partea a doua, cap. 1, pp. 194–200.

drept corelatul la trecut al atestării putinței-de-a-fi percepute sub forma depășirii. Rolul de posibilitate atribuit metacategoriei condiției istorice găsește ocazia să se exercite o dată cu corelația între atestarea la viitor și atestarea la trecut. La care trebuie adăugată atestarea la prezent a lui eu pot, mod verbal al tuturor verbelor de acțiune și de pasiune care, în *Soi-même comme un autre,* indică omul capabil : capabil de vorbire, de acțiune, de povestire, de imputare ; această certitudine la prezent încadrează atestarea la viitor și mărturia la trecut. Forța textului la Heidegger constă în faptul că permite atestării să se propage de la viitorul depășirii spre trecutul retrospecției.

A doua deschidere : ontologia putinței-de-a-fi/putinței-de-a-muri nu lasă paseitatea într-un raport de exterioritate sau de polaritate adversativă, așa cum se întîmplă cu conceptele de orizont de așteptare și de spațiu al experienței la Koselleck și în propriile noastre analize ; Koselleck i-a subliniat de altfel, așa cum am văzut mai sus, caracterul singular, acela al unei structuri de fapt a „experienței istoriei". După *Ființă și Timp*, „depășirea" este cea care trebuie să implice paseitatea. Dar în ce sens al termenului? Se ia aici o decizie ale cărei consecințe indirecte pentru istorie sînt imense : trecutul nu e vizat ulterior ca „a fi fost", întrucît e împlinit și nu poate fi atins de voința noastră de a-l stăpîni. În această privință, decizia în aparență pur și simplu semantică de a prefera *Gewesenheit* — calitatea de a fi fost — lui *Vergangenheit* — trecutul întîmplat, dispărut — pentru a enunța paseitatea, se potrivește cu mișcarea ce însoțește filosofia critică de la istorie la ontologia condiției istorice. Am anticipat de nenumărate ori această prioritate a lui „a fi fost" asupra trecutului împlinit, în următorii termeni : „nu mai..." al trecutului n-ar putea întuneca ținta istoricului care își îndreaptă privirea spre oamenii vii ce au trăit înainte de a fi devenit „absenții istoriei". Or, e foarte important ca această recalificare a trecutului să fie introdusă pentru prima oară în cadrul analizei temporalității fundamentale, aceea a neliniștii (*Ființă și Timp*, § 65), înainte de asumarea temei istoricității și a problemei specifice a istoriei. Legătura între futuritate și paseitate e asigurată de un concept-punte, acela de a fi datornic. Hotărîrea ce o ia înainte nu poate fi decît o asumare a datoriei care marchează dependența noastră de trecut în termeni de moștenire[24]. Or, noțiunea de datorie (în germană

[24] „Hotărîrea care devanseazâ cuprinde *Dasein*-ul în ființa îndatorată elementară a sa. A se înțelege pe sine înseamnă a asuma ființa-îndatorată existînd, *a fi* ca fundament proiectat al nulității. Dar asumarea ființei-proiectate înseamnă : a fi în mod autentic *Dasein*-ul *așa cum era el de fiecare dată deja*. Asumarea ființei-proiectate nu este totuși posibilă decît în măsura în care *Dasein*-ul ce vine poate *fi* «la modul său cel mai propriu, așa cum era el de fiecare dată deja», adică

Schuld) a fost deposedată mai înainte, în capitolul despre *Gewissen*, de ascuțișul său de inculpare, de culpabilitate, ceea ce poate părea dăunător în cazul unei judecăți istorice avînd drept obiect crimele notorii, precum acelea evocate mai sus, între altele cu prilejul controversei dintre istoricii germani. Să fi scos Heidegger pînă la exces conceptul de datorie de sub incidența moralei? Cred că ideea de greșeală trebuie să-și reia locul într-un stadiu foarte precis al judecății istorice, atunci cînd înțelegerea istoricului se confruntă cu nedreptăți dovedite : noțiunea de nedreptate făcută celuilalt păstrează în acest caz dimensiunea specific etică a datoriei, dimensiunea sa vinovată. Vom insista asupra acestui lucru în capitolul despre iertare. Dar mai înainte e bine să dispunem de un concept al datoriei moralmente neutru, care să nu spună mai mult decît acela de moștenire transmisă ce trebuie asumată, ceea ce nu exclude inventarul critic.

Acest concept de datorie-moștenire se rînduiește sub acela de reprezentanță propus în cadrul epistemologiei cunoașterii istorice ca păzitor al pretenției referențiale a discursului istoric : conceptul de reprezentanță se referă la ambiția construcțiilor istoricului de a fi oarecum tangente cu reconstrucțiile a ceea ce s-a întîmplat efectiv, „așa cum a fost efectiv", pentru a-l cita pe Leopold Ranke. Dar nu i-am putut ascunde caracterul problematic tocmai în planul unde e articulat. El rămîne ca în suspensie, asemenea unei pretenții riscate la orizontul operațiunii istoriografice. În această privință, ființa-îndatorată constituie posibilitatea existențială a reprezentanței. Pe cînd noțiunea de reprezentanță rămîne dependentă, în privința structurii sale semantice, de perspectiva deliberat retrospectivă a cunoașterii istorice, ființa-îndatorată reprezintă inversul hotărîrii ce devansează. Vom spune în secțiunea următoare ce anume poate reține istoricul din această luare în considerație a „depășirii" în planul derivat al istoricității, unde se înnoadă în mod expres dialogul între filosof și istoric.

Așadar, tocmai sub semnul ființei-îndatorate, a-fi-fost e superior ca densitate ontologică lui a nu mai fi al trecutului întîmplat. Se deschide astfel o perspectivă dialectică între „a fi fost" și „împlinit", oferind

---

«fost»-ul său. Doar întrucît Dascin *ul este* în general la fel cum cu *sînt* fost, el poate să se întîmple întîmplîndu-se sieși, *re*-venind. Întîmplat în mod autentic, Dascin *ul este* în mod autentic *fost*. Devansarea spre posibilitatea extremă și cea mai proprie este re-venirea comprehensivă spre „fostul" cel mai propriu. *Dasein*-ul nu poate fi fost în mod autentic decît întrucît e ceva ce se întîmplă. Într-un anumit fel, a fi fost îșineste din viitor." (*L'Être et Temps, op. cit.*, pp. 325-326)

multe resurse dialogului între istoric şi filosof şi travaliului propriu celui dintîi. În acelaşi timp, trebuie să fie păstrată îndreptăţirea fiecăruia dintre cei doi termeni ai cuplului. Putem rezista aici analizei lui Heidegger pentru care determinaţia trecutului ca împlinit trebuie considerată o formă inautentică de temporalitate, tributară conceptului vulgar al timpului, simplă adunare a unor acum ce dispar[25]. În acest punct, mînuirea calificativelor „autentic"–„inautentic" se dovedeşte inadecvată funcţiei de posibilizare atribuită conceptualităţii ontologice şi face dificil, dacă nu chiar imposibil, dialogul filosofului cu istoricul. În această privinţă, un astfel de dialog pretinde să se facă dreptate conceptului de trecut împlinit şi să fie stabilită în toată forţa sa dramatică dialectica lui „a fi fost" şi al lui „nu mai...". Desigur, nu ne îndoim de faptul că „ceea ce s-a întîmplat pur şi simplu" poartă pecetea irevocabilului şi că irevocabilul sugerează la rîndul său neputinţa de a schimba lucrurile ; în acest sens, împlinitul e tras de partea maniabilului şi a disponibilului (*vorhanden* şi *zuhanden*), categorii declarate inadecvate conţinutului ontologic al neliniştii. Dar caracterul nemaniabil, indisponibil al trecutului pare a corespunde foarte bine în sfera practică absenţei reprezentării din sfera cognitivă. În acest loc, cuplarea între fiinţa-îndatorată — categorie ontologică — şi reprezentanţă — categorie epistemologică — se dovedeşte fecundă, în măsura în care reprezentanţa ridică în planul epistemologiei operaţiunii istorice enigma reprezentării prezente a trecutului absent care, am spus-o în repetate rînduri, constituie enigma primară a fenomenului mnemonic. Dar *Fiinţă şi Timp* ignoră problema memoriei şi nu o atinge decît episodic pe aceea a uitării. Vom arăta mai departe consecinţa acestei omisiuni în planul istoricităţii şi al dezbaterii cu istoriografia. Îi putem însă deplînge absenţa încă din analiza radicală a neliniştii, la nivelul căreia se ia hotărîrea de a opune „a fi fost" — mai autentic — trecutului „împlinit" — mai puţin autentic. Dezbaterea între filosof şi istoric nu are decît de cîştigat din restabilirea dialecticii prezenţei şi a absenţei, inerentă oricărei reprezentări mnemonice sau istorice a trecutului. Vizarea trecutului ca a fi fost iese ea însăşi întărită de îndată ce a fi fost înseamnă a fi fost prezent, viu, activ.

Pe acest arierplan dialectic îşi stabileşte istoricul contribuţia specifică la meditaţia asupra morţii.

Într-adevăr, cum am putea neglija simplul fapt că în istorie nu avem de-a face decît cu morţii de odinioară? Istoria timpului prezent face

[25] „Conceptele de «viitor», «trecut» şi «prezent» au luat mai întîi naştere în înţelegerea inautentică a timpului" (*ibid.*, p. 326).

parțial excepție, în măsura în care îi cheamă la bara ei pe cei vii. Însă îi cheamă în calitate de martori supraviețuitori ai unor evenimente pe cale să alunece în absența împlinită, și foarte adesea în calitate de martori de neaudiat, într-atît evenimentele extraordinare despre care depun mărturie par imposibil de acceptat de către înțelegerea obișnuită a contemporanilor. Astfel, ei sînt mai „trecuți" decît orice trecut abolit. Uneori, acești martori mor din cauza neînțelegerii. Se va obiecta față de această emfază a morții în istorie că ea nu e pertinentă decît într-o istorie evenimențială pentru care contează deciziile și pasiunile cîtorva personalități marcante ; se va adăuga că împerecherea între eveniment și structură duce la o dispariție în anonimat a trăsăturii de muritor proprie indivizilor luați unul cîte unul. Dar mai întîi, chiar din perspectiva unei istorii în care structura ar avea întîietate asupra evenimentului, povestirea istorică face să reapară trăsăturile muritorilor la nivelul unor entități tratate ca niște cvasi-personaje : moartea Mediteranei ca erou colectiv al istoriei politice a secolului al XVI-lea conferă morții înseși o măreție proporțională cu aceea a cvasi-personajului. În afară de aceasta, moartea anonimă a tuturor oamenilor ce nu fac decît să treacă pe scena istoriei pune discret gîndirii meditative problema sensului însuși al acestui anonimat. E problema lui „se moare" căreia ne-am străduit mai sus să-i redăm densitatea ontologică, sub dublul semn al cruzimii morții violente și al echității morții care egalizează destinele. Tocmai despre această moarte e vorba în istorie.

Dar în ce fel și în ce termeni?

Există două moduri de a răspunde la această întrebare Primul constă în a face să apară raportul cu moartea drept una dintre reprezentările-obiect pe care noua istorie le-a inventariat cu plăcere. Există într-adevăr o istorie a morții — în Occident sau aiurea — care constituie una dintre cuceririle cele mai remarcabile în domeniul istoriei mentalităților și al reprezentărilor. Dar dacă acest „nou obiect" poate părea nedemn de a reține atenția filosofului, nu la fel stau lucrurile cu moartea în calitatea ei de a fi implicată în însuși actul de a face istorie. Moartea este atunci amestecată cu reprezentarea ca operațiune istoriografică. Moartea pecetluiește într-un anume fel absentul istoriei. Absentul din discursul istoriografic. La prima vedere, reprezentarea trecutului ca împărăție a morților pare să condamne istoria la a nu oferi spre lectură decît un teatru de umbre mînuite de supraviețuitorii ce se bucură de răgazul acordat de moarte. Rămîne totuși o ieșire : a considera operațiunea istoriografică drept echivalentul scriptural al ritului social al punerii în mormînt, al înmormîntării.

Înmormîntarea nu se referă doar la un loc aparte din cetățile noastre, locul numit cimitir, unde depunem rămășițele pămînteşti ale celor vii ce se întorc în țărînă. Ea este un act, acela de a îngropa. Acest gest nu este unul punctual : el nu se limitează la momentul îngropării ; înmormîntarea este ceva ce rămîne, pentru că rămîne gestul de a îngropa ; traiectoria sa este tocmai cea a doliului care transformă în prezență interioară absența fizică a obiectului pierdut. Mormîntul ca loc material devine astfel pecetea durabilă a doliului, susținătorul amintirii gestului de înmormîntare.

Tocmai acest gest al înmormîntării e transformat de istoriografie în scriere. Michel de Certeau este în această privință purtătorul de cuvînt cel mai elocvent al transformării morții din istorie în înmormîntare efectuată de istoric.

Într-un prim moment, cel din *L'Absent de l'histoire*, ceea ce îi lipseşte istoriei este moartea. A fost evocată deja, cu prilejul întîlnirii lui Certeau cu Foucault, bănuiala ce îi era adresată de a nu fi mers pînă la capătul pretins de „gîndirea din afară", de „soarele negru al limbajului"[26]. Este consecința aspră a unui discurs asupra abaterii : „Schimbarea spațiului unde se produce discursul e condiționată de ruptura pe care altul o introduce în același" (*L'Absent de l'histoire*, p. 8), celălalt apărînd doar „ca urmă a ceea ce a fost" (*op. cit.*, p. 9). Istoria va fi acest „discurs" organizat în jurul unui „prezent ce lipseşte" (*ibid.*). Mai putem auzi încă vocea celor vii? Nu : „o literatură se produce pornind de la amprente mute pe vecie, ceea ce a trecut nu se va mai întoarce şi vocea e pierdută pentru totdeauna, iar cea care impune mutismul urmei este moartea" (*op. cit.*, p. 11). Era necesară o astfel de aprofundare a meditației absenței pentru a conferi temei înmormîntării întreaga ei forță[27]. Înmormîntarea

---

[26] „Michel Foucault", în *L'Absent de l'histoire*, *op. cit.* pp. 125 132. Această gîndire din afară ar orienta întreaga căutare a sensului spre acel „ținut unde bîntuie moartea" (expresia îi aparține lui Michel Foucault, în *Les Mots et les Choses*, p. 395). Dar „...a vorbi despre moartea care fundează orice limbaj nu înseamnă încă a o înfrunta, înseamnă poate a evita moartea ce atinge discursul însuşi" (*op. cit.*, p. 132), cf. mai sus, partea a doua, cap. 2, pp. 242-253.

[27] Nu putem sublinia îndeajuns influența exercitată de istoria specială a misticilor asupra teoriei generale a istoriei în opera lui Certeau. Surin se află în centrul acestei spiritualități percepute în limbajul lor (*La Fable mystique, XVI-e, XVII-e siècle*, Paris, Gallimard, 1982). În afară de Surin, atenția lui Certeau a fost reținută de „filosofia sfinților" a lui Henri Bremond, căreia îi consacră în *L'Absent de l'histoire* o recenzie substanțială datînd din 1966. Or, această „filosofie a sfinților" gravitează în jurul unor sentimente nocturne cum ar fi „dezolarea", „nenorocirea", „vidul" („Henri Bremond, historien d'un silence", în *L'Absent*

pare într-adevăr să-şi epuizeze efectul în actul care „face prezent în limbaj actul social de a exista astăzi şi îi oferă un reper cultural" (*op. cit.*, p. 159). Doar autoafirmarea prezentului social pare a compensa actul ce trimite trecutul la absenţa sa. Absenţa nu mai este atunci o stare, ci rezultatul unui travaliu al istoriei, adevărată maşină de produs abateri, de suscitat heterologie, *logos* al celuilalt. Imaginea cimitirului rezervat celui dispărut apare atunci în mod natural sub pana celui ce scrie. E mai întîi imaginea puternică a absenţei definitive a celor decedaţi, replica la negaţia morţii ce merge pînă la a se ascunde în ficţiunea verosimilităţii.

În acest moment de suspans, discursul lui Michelet pare a fi acela al „halucinaţiei (reîntoarcerii, «învierii») literare a mortului" (*op. cit.*, p. 179). Cert e că urmele sînt mute şi că singura care „mai vorbeşte încă" este povestirea istoriei : „Ea poate vorbi despre sensul pe care absenţa îl face posibil atunci cînd nu mai există alt loc decît discursul" (*op. cit* , p. 170). În acest context, tema cimitirului nu face decît să întărească tema absenţei : „Scrierea istorică face loc absenţei şi o ascunde ; ea creează acele povestiri ale trecutului care sînt echivalentul cimitirelor din oraşe ; exorcizează şi mărturiseşte o prezenţă a morţii în mijlocul celor vii" (*op. cit.*, p. 103).

Răsturnarea se produce în chiar inima temei cimitirului, sub semnul ecuaţiei între scriere şi mormînt. Această legătură puternică e exprimată în cîteva pagini magistrale din *L'Écriture de l'histoire*[28]. Se vorbeşte mai întîi despre mormînt ca loc. Locul său în discurs are drept faţă-n faţă locul cititorului căruia îi este adresată scrierea istoriei. Trecerea de la mormîntul–loc la înmormîntarea–gest este asigurată de ceea ce Certeau numeşte „inversiunea literară a procedurilor proprii cercetării" (*L'Écriture de l'histoire*, p. 118). După opinia sa, acest gest are două aspecte. Pe de o parte, scrierea, asemenea unui rit de înmormîntare,

---

de l'histoire, op. cit., pp. 73–108). E demn de remarcat faptul că, pentru Certeau, trecutul este faţă de discursul istoric la fel ca Dumnezeu faţă de discursul mistic : absent. Trecutul este absentul evasi–„mistic" al discursului istoric. Certeau spune : „El a avut loc şi nu mai este". Această ecuaţie se află în centrul eseului „Histoire et mystique" publicat pentru prima oară în 1972 în *Revue d'histoire de la spiritualité* (acest eseu e contemporan cu redactarea lucrării „L'opération historique" publicată în *Faire de l'histoire, op. cit.*, t. I). La capătul parcursului se spune clar, cu privire la raporturile dintre istoric şi mistic, că „e vorba de ipoteza pe care un itinerar istoric a constituit-o treptat în cîmpul literaturii spirituale din secolul al XVI-lea" (*L'Absent de l'histoire, op. cit.*, p. 167).

[28] „La place du mort et la place du lecteur", în *L'Écriture de l'histoire, op. cit.*, pp. 117–120.

„exorcizează mortul introducîndu-l în discurs" ; dar o galerie de tablouri poate face excelent acelaşi lucru ; pare să se confirme astfel fantasma dansului macabru : „scena plasată sub ochii cititorului este cea a unei populaţii–personaje, mentalităţi sau valori" (*op. cit.*, p. 117). Pe de altă parte, scrierea exercită o „funcţie simbolizatoare" care „permite unei societăţi să se situeze dîndu-şi un trecut în limbaj" (*op. cit.*, p. 118). Se instituie astfel un raport dinamic între cele două locuri, al mortului şi al cititorului[29]. Mormîntul–loc devine înmormîntare–act : „Acolo unde cercetarea efectua o critică a posibilelor prezente, scrierea construieşte un mormînt pentru mort. [...] se poate astfel spune că ea produce morţi pentru ca să existe oameni vii" (*op. cit.*, p. 119). Această „conversiune scripturală" (*ibid.*) duce mai departe decît simpla narativitate ; ea exercită un rol performativ : „Limbajul permite unei practici să se situeze în raportul cu altul său, trecutul" (*ibid.*) ; este astfel depăşită nu doar simpla narativitate, ci o dată cu ea funcţia de alibi, de iluzie realistă care plasează „a face istoria" de partea lui „a povesti istorii" ; performativitatea atribuie cititorului un loc, care este un loc de umplut, un „a–trebui–făcut" (*op. cit.*, p. 129).

Acestor cuvinte pregnante le fac ecou analizele consacrate de Jacques Rancière temei „regelui mort" în *Les Noms de l'histoire*. El observă mai întîi că moartea în istorie nu este în mod direct moartea nediscriminată a anonimilor. Ea este mai întîi a acelora ce poartă un nume, e moartea care constituie un eveniment. Dar e deja o moarte ce uneşte numele proprii cu o funcţie şi duce la transferul metonimic asupra instituţiei : moartea regelui este, datorită „excesului de cuvinte", delegitimarea regilor. Pe lîngă moartea obişnuită a lui Filip al doilea, „poetica ştiinţei" întîlneşte la răscrucea, pe care o putem numi hobbesiană, a poeticului şi a politicului, moartea violentă a lui Carol I al Angliei, care evocă metaforic pericolul de moarte ce pîndeşte pe fiecare om în condiţia sa naturală, dar şi moartea corpului politic ca atare. Şi apoi există, din aproape în aproape, moartea victimelor Inchiziţiei : se face astfel o apropiere între două mărturii extreme ale raportului fiinţei vorbitoare cu moartea, regicidul şi Inchiziţia (*Les Noms de l'histoire*, p. 151) ; moarte răscumpărată de istorie, împotriva morţii nerăscumpărate, notează autorul. E un prilej pentru el de a lega problematica locului, care se va dovedi a fi mormînt, cu problematica discursurilor discordante şi rătă-

[29] „«A marca» un trecut înseamnă a acorda un loc morţilor, dar şi a redistribui spaţiul posibilelor, a determina negativ ceea ce este *de făcut* şi, în consecinţă, a utiliza narativitatea care îngroapă morţii ca mijloc de fixare a unui loc pentru cei vii." (*ibid.*, p. 119)

citoare ce se fac auzite în *Montaillou* a lui Emmanuel Leroy–Ladurie şi în *Fabula mistică* a lui Certeau. Astfel, istoricul apare în multiple feluri ca fiind cel ce face morţii să vorbească. Şi a fost nevoie de destituirea democratică a figurii regelui în slavă pentru a regăsi vocea mută a celor săraci şi a maselor şi, prin ea, moartea comună. Căci şi regele moare ca toată lumea. În acest punct, Rancière se întîlneşte cu Certeau. Invitîndu-se, fără ştirea lui Braudel, în camera regelui, printre ambasadori, nu i-a păsat „de condiţiile scrierii istoriei savante în epoca democratică, de condiţiile de articulare a triplului contract ştiinţific, narativ şi politic" (*op. cit.*, p. 47). De acum înainte, „pulsiunea morţii inerentă credinţei savante în istorie" (*op. cit.*, p. 88) nu mai provine doar din figura regelui mort, ci din moartea semnificată de caracterul împlinit al trecutului istoric. Michelet, istoricul romantic, invocă şi el tot moartea la scară mare, în amonte de vorbirea ştiinţifică a *Analelor*[30]. Această moarte în masă accede la lizibilitate şi la vizibilitate în acelaşi timp cu paradigma „republican–romantică" a istoriei. Moartea în istorie, aş spune eu, este inerentă a ceea ce Rancière numeşte „povestirea fondatoare" (*op. cit.*, p. 89 *sq.*). E moartea la scara trecutului revolut. „E includerea morţii în ştiinţă, nu ca reziduu, ci ca o condiţie de posibilitate. [...] Există istorie pentru că există ceva ce a trecut şi o pasiune specifică faţă de acest trecut. Şi există istorie pentru că există o absenţă a lucrurilor în cuvinte, a denumitului în nume." (*op. cit.*, p. 129) Dublă absenţă aşadar : „a lucrului însuşi care nu mai este aici" şi a evenimentului care „n-a fost niciodată aşa cum s-a vorbit despre el" (*ibid.*). Întreaga noastră problematică a raportului memoriei şi istoriei cu absenţa a ceva ce a fost înainte întîlneşte astfel tema morţii în istorie. Fără a merge pînă la distincţia, care îmi este dragă, între trecut şi „a fi fost", Rancière îndrăzneşte să evoce, pe urmele lui Michelet, „suplimentul de viaţă" (*op. cit.*, p. 130) contemporan cu „excesul de cuvinte" şi chiar cu „răscumpărarea absenţei" (*op. cit.*, p. 131) ce ar putea fi o temă a lui Walter Benjamin. În orice caz, discursul ca loc al vorbirii are funcţia de a oferi cuvintelor trecutului un pămînt şi un mormînt : „Solul este inscripţie de nume, mormîntul, trecere a vocilor" (*op. cit.*, p. 135). Auzim aici şi vocea lui Certeau, care atribuie cititorului şi mortului două locuri simetrice. Atît pentru unul, cît şi pentru celălalt, limbajul este „moartea domolită" (*op. cit.*, p. 151).

[30] Rancière citează frumosul text din *Jurnalul* lui Michelet editat de Pierre Vialaneix : „Trebuie să auzim cuvinte ce nu au fost niciodată rostite. [...] numai atunci morţii se vor resemna cu mormîntul" (citat de J. Rancière, *Les Noms de l'histoire*, *op. cit.*, p. 128).

Rostind acest discurs, istoricul dă replica filosofului pe cale de „a se explica cu" tema heideggeriană a ființei-întru-moarte. Pe de o parte, ontologia ființei istorice justifică pe deplin această convertire scripturală datorită căreia în fața discursului retrospectiv al istoriei se deschid un prezent și un viitor. În schimb, interpretarea acestor operațiuni de către istoricul însuși în termeni de înmormîntare vine în sprijinul tentativei filosofului de a opune ontologiei ființei-întru-moarte o ontologie a ființei în-fața-morții, împotriva-morții, care ar lua în considerație travaliul doliului. S-ar întîlni astfel, într-un discurs-mormînt pe două voci, o versiune ontologică și o versiune istoriografică a travaliului doliului.

II. ISTORICITATEA

Al doilea nivel de temporalizare atins în ordinea derivării este numit de Heidegger *Geschichtlichkeit*. La acest nivel filosoful ar trebui să întîlnească pretențiile epistemologice ale istoriografiei. Tot la acest nivel și la următorul se hotărăște sensul derivării între niveluri, revendicată de Heidegger. Aș dori să opun derivării în termeni de grade descrescătoare, o derivare în termeni de condiție a posibilității existențiale cu privire la cunoașterea istorică. Or, această altă modalitate de derivare poate fi interpretată ca o sporire a inteligibilității, precum și ca o diminuare a densității ontologice.

Se pune o întrebare prealabilă : cum să se traducă în franceză cuvîntul german *Geschichtlichkeit*? Majoritata celor ce au tradus *Ființă și Timp* optează pentru „*historialité*" (istorialitate), cu scopul de a evidenția întreaga originalitate a lui Heidegger în folosirea acestui termen de împrumut. Inconvenientul constă în ascunderea dependenței lui Heidegger față de înaintașii săi și în privarea cititorului de posibilitatea descoperirii faptului că în limba germană același termen apare în contexte succesive. La urma urmei, *Geschichte* pe care e construit abstractul de gradul doi (se trece de la *Geschichte* la *Geschichtlichkeit* prin adjectivul *geschichtlich*, conform unui mod de derivare terminologică scump germanilor și exploatat abundent de Hegel, de contemporanii și de succesorii săi[31]) nu se pretează la o astfel de

[31] Îi datorăm de asemenea lui Hegel gustul, cu partea sa bună și cu partea sa rea, pentru termenii abstracți terminați în *-heit* și *keit*. În această privință, termenul *Geschichtlichkeit* îmbogățește seria adjectivelor substantivizate provenite din substantive simple (*Lebendigkeit, Innerlichkeit, Offenbarkeit*, fără a omite uimitorul *Steinigkeit* care desemnează pietritatea pietrei!). L. Renthe-Fink face o

abilă derivare : *Geschichte* — „istorie" — este la urma urmelor singurul cuvînt disponibil, în ciuda tentativelor de a opune *Geschichte* lui *Historie* şi în ciuda ambiguităţilor pe care filosoful e chemat să se clarifice. Heidegger e de acord cu aceasta, anunţînd, la începutul paragrafului 79, că „scopul nostru imediat este de a găsi punctul de amorsare pentru chesiunea ordinară a esenţei istoriei (*Geschichte*), adică pentru construcţia existenţială a lui *Geschichtlichkeit* (*Être et Temps*, p. 378). Într-adevăr, cele puse în discuţie prin conceptul de *Geschichtlichkeit* sînt cuvîntul şi noţiunea de istorie : condiţia de fiinţă istorică. De aceea mi s-a părut preferabil să asum în traducerea franceză aceleaşi ambiguităţi ca în limba gemană ; acest lucru nu poate decît să întărească originalitatea lui Heidegger[32].

1. Traiectoria termenului *Geschichtlichkeit*

În scopul unei mai bune cunoaşteri a rupturii marcate de folosirea de către Heidegger a termenului *Geschichtlichkeit* poate fi util să retrasăm pe scurt traiectoria utilizărilor sale începînd cu Hegel, care a aclimatizat termenul pe pămîntul filosofiei, pînă la corespondenţa dintre Dilthey şi contele Yorck (1877–1897). În acest ultim stadiu intervine Heidegger[33].

Cuvîntul este o creaţie a secolului al XIX-lea. Într-adevăr, Hegel este cel care i-a imprimat semnificaţia filosofică[34]. Termenul apare pentru prima oară în toată puterea semnificaţiei sale în *Lecţii asupra istoriei filosofiei* : e vorba de Grecia antică, „singura în care omul cultivat al

listă prescurtată a lor în *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen, Vandernhoeck und Ruprecht, 1964, pp. 30–31.

[32] Nu păstrez traducerea lui *Geschichtlichkeit* prin „istorialitate" decît în citatele din traducerile şi comentariile care au optat pentru acest termen.

[33] Îi sînt dator lui Leonhard von Renthe-Fink (*Gechichtlichkeit..., op. cit.*) pentru această scurtă istorie a utilizărilor termenului. Adaug marca monografie a lui Gerhard Bauer. *„Geschichtlichkeit" Wege und Irrwege eines Begriffs*, Walter de Gruyten, 1963.

[34] O utilizare curentă care a fost menţinută desemnează factualitatea unui eveniment redat, în speţă caracterul nelegendar al povestirilor evanghelice. Astfel exegeţii mai vorbesc şi astăzi de istoricitatea lui Iisus, mai ales după cearta inaugurată de David Strauss şi după succesul lui *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* lansată de Albert Schweitzer la începutul secolului XX. În acest sens de factualitate evenimenţială veridică, termenul „istoricitate" figurează în 1872 ca neologism în Dicţionarul lui Littré. Se va întîmpla de asemenea să i se opună lui Iisus *historich* un Hristos *geschichtlicht*!

Europei (şi în special noi, germanii) se simte acasă (*heimatlich in seiner Heimat*)". Dar tocmai modul în care grecii şi-au locuit cosmologiile, mitologiile, istoria zeilor şi a oamenilor le-a conferit grecilor înşişi „acest caracter de liberă şi frumoasă *Geschichtlichkeit*". Numele Mnemosynei e asociat cu această „sămînţă a libertăţii gînditoare"; la fel cum grecii au fost „la ei acasă", filosofia se poate bucura, asemenea lor, de acelaşi spirit de „familiaritate (*Heimatlichkeit*) existentă" (citat de Renthe–Fink, *Geschichtlichkeit*, p. 21).

Hegel foloseşte cuvîntul într-un al doilea context, acela al „momentului imens în creştinism", cu „ştiinţa că Hristos a devenit un om adevărat" (a doua ediţie a *Lecţiilor...*, datorată lui Michelet). Părinţilor Bisericii le datorăm dezvoltarea „ideii adevărate a spiritului sub forma determinată a istoricităţii în acelaşi timp" (citat de Renthe–Fink, *op. cit.*, p. 21).

E remarcabil faptul că termenul de istoricitate a intrat în lexicul filosofic sub dublul semn al Greciei şi al creştinismului. Cu prima accepţiune — şi trecînd prin Mnemosyna — nu sîntem departe de elogiul făcut în *Fenomenologia spiritului* religiozităţii estetice care îşi pune amprenta pe interioritatea (*Erinnerung*) mnemonică — *Erinnerung* a grecilor. Cît despre a doua accepţiune, o tranziţie comparabilă cu aceea a memoriei face parte din cea mai veche tradiţie a creştinismului şi a instituţiei sale („Faceţi aceasta în amintirea mea")[35]. Cert e că Hegel nu a folosit termenul de istoricitate în afara acestor două referinţe la două momente cruciale ale istoriei spiritului[36]. La drept vorbind, termenul *Geschichte* — dublat de termenul *Geschichtlichkeit* — este cel care, începînd cu Herder, Goethe şi romanticii germani, poartă accentul de profunzime şi de gravitate ce-i va reveni termenului de istoricitate. Singură exemplaritatea acestor două elemente fondatoare ale istoriei spiritului permite creditarea retrospectivă a utilizării hegeliene a termenului de istoricitate cu o capacitate egală de a funda. La urma urmelor, istoria semnificativă este pentru Hegel istoria spiritului. Iar problema pe care o transmite interpreţilor şi succesorilor săi este aceea a tensiunii între adevăr şi istorie. Cum se face, întreabă filosoful, că spiritul are o istorie? Prin caracterul epochal* al întrebării, istoria filosofică a provocat deja o

[35] Daniel Marguerat şi Jean Zumstein, *La Mémoire et le Temps. Melanges offerts à Pierre Bonnard*, Geneva, Labor et Fides, Le monde de la Bible nr. 23, aprilie 1991.

[36] Nu e de mirare că Schleiermacher s-a erijat în mediator între aceste două „momente" exemplare.

* Reamintim faptul că *epochal* provine de la termenul husserlian *epochē* = suspendarea aderării naive la lume şi la propoziţiunile ştiinţifice — factuale — referitoare la ea [*nota trad.*].

ruptură față de istoria istoricilor. Factualitatea și-a pierdut orice interes filosofic ; ea este redusă la simpla povestire.

Opera imensă, difuză, neterminată a lui Dilthey constituie veriga decisivă în istoria utilizării termenului *Geschichtlichkeit*. Dar termenul nu apare decît în niște ocurențe rare în comparație cu folosirea masivă a lui *Lebendigkeit*, „sensul vieții". Corespondența cu Yorck îl va readuce în prim plan. În schimb, termenul *Geschichte* e omniprezent. El se află în centrul proiectului de fundare a științelor spiritului, pe picior de egalitate cu științele naturii[37]. De la un capăt la altul, spiritul este istoric.

Marea problemă din *Introducere în științele spiritului*[38], a cărei primă parte, singura complet terminată, apare în 1883, este apărarea autonomiei, autosuficienței depline a științelor spiritului : „Științele spiritului : un tot autonom alături de științele naturii" (*Introduction...*, p. 157)[39]. Aceste științe își datorează autonomia alcătuirii unitare a spiritului însuși perceput în autoreflecție (*Selbstbesinnung*). Sensul unității indivizibile a spiritului n-a încetat să se întărească pe parcursul publicațiilor acumulate de Dilthey. În opoziție cu vederile mecaniciste legate de asociaționismul triumfător din psihologie, noțiunea de „ansamblu structural (*Strukturzusammenhang*) psihic" e introdusă încă din paginile cu care se deschide *Edificarea*[40]. Expresia aparține unui bogat cîmp semantic adunat în jurul termenului *Zusammenhang*, strîns asociat cu acela de viață[41]. Este cel mai bun mod de a afirma înrădăcinarea directă în

[37] Adjectivul *geschichtlich* se află în concurență cu *historich* încă din enunțul programului unei „critici a rațiunii istorice" (*historich*). *Sur l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques* (1875), trad. fr. de Sylvie Mesure, în Dilthey, *Oeuvres*, t. I, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, pp. 43–142.

[38] *Introduction aux sciences de l'esprit*, traducere în limba franceză și prezentare de Sylvie Mesure, *ibid.*, pp. 145–361.

[39] Cu privire la termenul „științele spiritului", Dilthey recunoaște că nu dispune de o denumire adecvată ; din lipsă de ceva mai bun, el adoptă termenul introdus în germană pentru a traduce (1849) expresia *moral sciences* din *Logica* lui John Stuart Mill (1843).

[40] Dilthey, *L'Édification du monde de la vie dans les sciences de l'esprit*, traducere în limba franceză și prezentare de Sylvie Mesure, în Dilthey, *Oeuvres*, t. III, Paris, Éd. du Cerf, 1988

[41] Într-un „Avertisment al traducătorului", Sylvie Mesure observă : „*Zusammenhang*, adevărată cruce pentru orice traducere a lui Dilthey, e tradus cel mai adesea prin «ansamblu», însă cuvîntul înseamnă uneori și «structură», «sistem», «coerență» sau «context». *Bedeutungszusammenhang*, «ansamblu semnificativ», desemnează un ansamblu ce semnifică în același timp ca totalitate și în elementele sale" (*L'Édification...*, *op. cit.*, pp. 27–28). În traducerea lucrării *Ființă și Timp*, E. Martineau traduce *Lebenszusammenhang* prin „înlănțuire a vieții" (*op. cit.*,

însăşi densitatea vieţii a conceptelor cu vocaţie ştiinţifică[42].

Or, trebuie remarcat că ideea de „conexiune structurală vie" sau de „ansamblu structural psihic" — sau cum doriţi să-i spuneţi — nu este asociată nici o clipă la Dilthey cu aceea de interval între naştere şi moarte, cum va fi la Hegel. Moartea nu este pentru Dilthey un reper al finitudinii autoreflecţiei. Cum nu este nici naşterea, de altfel. Unitatea vie a spiritului e de la sine înţeleasă, fără alt intermediar conceptual. Este astfel creată o reţea noţională ce leagă *Lebendigkeit, Geschichtlichkeit, Freiheit* şi *Entwicklung*. Viaţă, istoricitate, libertate, dezvoltare. Or, în această secvenţă, momentul de istoricitate nu are nici un privilegiu special, el nu apare în *Introducerea...* din 1893. El apare fugar în *Discursul inaugural la Academia de ştiinţe*[43] (1887) şi din nou în *Discursul inaugural la cea de a şaptezecea aniversare*[44] (1903). Nu întîmplător, în corespondenţa cu Yorck, el va apărea cu un nimb de religiozitate, la adăpost de dogmatismul teologic şi în prelungirea operaţiunii hegeliene de raţionalizare şi de secularizare (intenţională sau nu) a teologiei creştine trinitare.

Pe acest bogat arierplan de certitudine bine gîndită, corespondenţa cu contele Paul Yorck von Wartenburg (1886–1897)[45] aruncă o privire

---

p. 373). Se poate spune de asemenea „conexiune a vieţii", pentru a rezerva noţiunea de „coerenţă narativă" planului povestirii.

[42] În *Ontologie et Temporalité*, Jean Greisch citează două pasaje semnificative din *L'Édification...* : „Toate aceste categorii ale vieţii şi ale istoriei sînt nişte forme de enunţuri care [...] primesc o aplicaţie universală în domeniul ştiinţelor spiritului. Enunţurile îşi au originea în trăitul însuşi" (citat de Greisch, *op. cit.*, p. 353).

[43] *Discours inaugural à l'Académie des sciences*, trad. fr. de Sylvie Mesure, în Dilthey, *Oeuvres*, t. I, *op. cit.*, pp. 19–22 : „Secolul nostru a recunoscut în Şcoala istorică istoricitatea omului şi a organizaţiilor sociale" (p. 20).

[44] *Discours inaugural au soixante-dixième anniversaire*, trad. fr. de Sylvie Mesure : „Cultura este mai întîi un amestec de ansambluri finalizate. Fiecare dintre ele, limba, dreptul, mitul şi religiozitatea, poezia, filosofia, posedă o legislaţie internă care îi condiţionează structura, iar aceasta din urmă îi determină evoluţia. Astfel a fost înţeles conţinutul istoric al acestor ansambluri. Aportul lui Hegel şi al lui Schleiermacher constă în a pătrunde sistemicitatea lor abstractă, luînd cunoştinţă de istoricitatea lor. Li se va aplica metoda comparativă, vor fi considerate din unghiul dezvoltării lor istorice. Şi ce grup de oameni participa la această lucrare!" (*ibid.*, p. 33). Scurtul discurs se încheie totuşi cu o notă de nelinişte : „Viziunea istorică asupra lumii a eliberat spiritul uman de ultimele lanţuri pe care ştiinţele naturii şi filosofia nu le-au sfărîmat încă, dar unde sînt mijloacele ce ar permite depăşirea anarhiei convingerilor care ameninţă să se răspîndească? M-am străduit toată viaţa să rezolv problemele legate de întrebarea pe care tocmai am evocat-o. Văd scopul. Dacă îmi urmez calea, sper că tinerii mei tovarăşi de drum, discipolii mei, mă vor urma pînă la capăt" (*ibid.*, p. 36).

[45] Corespondenţa între Dilthey şi Yorck poate fi citită în Wilhem Dilthey, *Philosophie und Geisteswissenschaft*, Buchreihe, t. I, 1923, partea I.

distanțată și critică asupra întreprinderii înseși de a funda ansamblul autonom al științelor spiritului pe conceptul de viață. Sarcina lui Yorck era de a adînci distanța între autoreflecție și orice proiect empiric al unei științe istorice. Conceptul de istoricitate este revendicat clar în vecinătatea acelora de vitalitate și de interioritate (ah! cuvintele în *–heit* și *–keit*!). Însă termenul preferat este în cele din urmă *geschichtliche Lebendingkeit* (Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit*, p. 113). Și Yorck își împinge prietenul tot mai departe în denunțarea sărăciei spirituale a științelor istorice empirice. Evocînd publicarea recentă de către Dilthey a lucrării *Ideea unei psihologii descriptive și analitice* (1894), Yorck denunță insuficiența psihologiei ca știință umană în comparație cu plenitudinea „vieții istorice". Ceea ce îi lipsește autoreflecției ca mijloc primar de cunoaștere, observă Yorck, este o „analiză critică" a deficitului ontologic al științelor grupate în jurul psihologiei, adică în mod fundamental o logică fundamentală care să preceadă și să călăuzească științele. Urmează în acest context celebra frază a lui Yorck : cercetările lui Dilthey „accentuează prea puțin diferența genetică între ontic și istoric (*historisch*)". O astfel de diferență, străină vocabularului lui Dilthey, urmărește să exprime distanța maximă între ontologic și așa-zisul științific. De la această opoziție își va lua avîntul Heidegger. Acolo unde diferența lipsește, istoriografia rămîne prizoniera „determinațiilor pur oculare". Acolo unde e recunoscută, se poate afirma cu tărie : „deoarece eu sînt natură, eu sînt istorie".

Propunerile lui Yorck survin într-o perioadă cînd prietenul său s-a înhămat la partea a doua a *Vieții lui Schleiermacher,* pe care nu o va termina și unde încearcă să dea o urmare *Introducerii*... din 1883, rămasă de asemenea neterminată. E totodată perioada în care Dilthey este ținta atacurilor colegului său Ebbinghaus, purtătorul de cuvînt al psihologiei științifice. Dilthey e somat de Yorck să riposteze, subliniind tot mai mult caracterul nemijlocit al certitudinilor legate de autoreflecție, care se adresează direct conexiunilor structurale ale vieții. *Lebendigkeit* n-ar putea exista fără o astfel de „coeziune internă a vieții". Acest lucru nu împiedică de altfel deplasarea conceptului de istoricitate înspre o religiozitate antidogmatică, numită ea însăși „istorică", într-un sens necronologic al termenului. Ultima scrisoare a lui Dilthey (1897) conține una din rarele sale confesiuni : „Da! termenul *Geschichtlichkeit* este cel mai potrivit pentru a caracteriza sarcina supremă a științelor spiritului, care constă în a ține piept, în autoreflecție, în numele «vitalității spontane victorioase», deficitului de spiritualitate al timpurilor noi" ; a pune în valoare, spune el, „conștiința naturii suprasensibile și

suprarațională a istoricității înseși" (Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit*, p. 107). Yorck moare la 12 septembrie 1897. E sfîrșitul discuției despre istoricitate. Cuvîntul nu va mai apărea decît în *Discursul aniversar din 1903* și în *Prefața din 1911*, așa cum am spus mai sus. E doar o estompare terminologică. Dilthey va continua să vorbească de „lumea istorică" și va revendica pentru științele spiritului „fundarea cunoașterii lumii, care face posibilă lumea însăși" (Prefață, trad. fr. în *Oeuvres*, I, p. 40).

Intervenția lui Heidegger se grefează foarte exact pe această dezbatere deschisă de Yorck în chiar inima operei lui Dilthey. Heidegger mărturisește acest lucru la începutul paragrafului 77 situat la sfîrșitul capitolului: „Ex-plicitarea problemei istoriei care tocmai a fost înfăptuită s-a născut dintr-o apropriere a muncii lui Dilthey. Ea a fost confirmată și chiar consolidată de tezele contelui Yorck împrăștiate în scrisorile sale către Dilthey" (*Être et Temps*, p. 397). De aici redactarea ciudată — unică în felul ei — a unei serii de paragrafe constînd în esență într-un florilegiu de citate. Heidegger se situează în mod fățiș de partea lui Yorck, în punctul critic unde „psihologia" menită să înțeleagă „viața" își propune să expună „totalitatea faptului «om»" (*op. cit.*, p. 398). În această situație, cum poate omul să fie în același timp obiect al științelor spiritului și rădăcina acestor științe? Întrebarea trece dincolo de cearta de frontieră între științele spiritului și științele naturii, între a înțelege și a explica, dincolo de promovarea psihologiei ca știință de referință pentru filosofie. Miza sa este înțelegerea istoricității, așa cum au căzut de acord cei doi prieteni. De la Yorck sînt reținute intervenția privitoare la publicarea în 1894 de către Dilthey a lucrării *Ideea unei psihologii descriptive și analitice* și celebra distincție între „ontic" și „istoric".

Ne putem îndoi că acest recurs interesat la notațiile lui Yorck și mai ales la terminologia sa — ontic contra istoric — facilitează o „apropriere a muncii lui Dilthey". Onticul lui Yorck nu e onticul lui Heidegger, care face pereche într-un mod unic cu ontologicul. A clarifica acest punct nu ar face decît să încurce urmele și să ne îndepărteze de adevăratul centru al gîndirii lui Dilthey însuși, și anume de legătura nodală între Viață și Istorie.

Heidegger își construiește propria interpretare a istoricității nu pe acest echivoc, ci pe lipsa resimțită la capătul meditației asupra „conexiunii co-originare [înrădăcinată în neliniște] între moarte, datorie și conștiință" (*op. cit.*, p. 372)[46]. Ceea ce lipsește este celălalt „sfîrșit",

[46] Paragraful 72, care inaugura ansamblul analizelor plasate sub numele de istoricitate-istorialitate începe cu exprimarea unui mare scrupul: „Totul *Dasein*-ului s-a

adică „începutul", „naşterea" şi, între cele două, intervalul numit de Heidegger „extensiune"(*Ausdehnung*, *op. cit.*,p. 373). Heidegger mărturiseşte că acest interval între cele două, unde *Dasein* nu încetează să se afle, „a trecut neobservat în analiza lui a-fi-totul" (*ibid.*). E de remarcat că Heidegger nu se consultă cu Dilthey asupra termenului „istoricitate" care dă totuşi titlul capitolului, ci asupra temei „conexiunii vieţii", al cărei context sistematic l-am reconstituit mai sus. Conceptul diltheyian e expediat în cîteva rînduri : pe de o parte, el s-ar rezolva într-o secvenţă de trăiri ce se desfăşoară „în timp", ceea ce îl trimite la stadiul următor de derivare, cel al intratemporalităţii ; pe de altă parte, ceea ce e mai grav, „prejudiciul ontologic" ce însoţeşte caracterizarea înlănţuirii în discuţie îl localizează fără rezerve „în fiecare acum", în regiunea ontologică a „fiinţei-sub-mînă", plasîndu-l astfel sub dominaţia conceptului vulgar al timpului care trage în jos dialectica descendentă a temporalităţii. E imposibil, spune Heidegger, să se întreprindă pe această bază deficientă „o analiză ontologică autentică a ex-tensiunii *Dasein*-ului între naştere şi moarte" (*op. cit.*, p. 374). Teza sa este atunci aceea că doar gîndirea fiinţei-întru-moarte e capabilă să ancoreze ontologic ideea de interval (pe care Dilthey nu a luat-o niciodată în considerare), cu condiţia complementară ca naşterea să fie la rîndul ei interpretată drept celălalt „sfîrşit" simetric al sfîrşitului prin excelenţă ; s-ar putea considera oare atunci că *Dasein* există „nativ", la fel cum există „mortal"? Or, ce este intervalul, dacă nu neliniştea? „ca nelinişte, *Dasein* este intervalul dintre cele două" (*op. cit.*, p. 374).

Nicăieri, poate, nu se face mai mult simţită absenţa unei reflecţii asupra cărnii care ar fi permis ca natalitatea să fie desemnată drept condiţia de a fi deja aici şi nu doar ca eveniment al naşterii, simetric în mod fals cu cel încă neîmplinit al morţii.

În pofida acestor limite iniţiale, noţiunea de extensiune sau, mai bine zis, de întindere, este bogată în tonuri susceptibile de a hrăni dezbaterea cu istoricul. Sînt propuse trei noţiuni : cea de mobilitate*, care exprimă mutabilitatea calitativă şi dinamică a existenţei ; cea de

lăsat oare atras cu adevărat, din punct de vedere al fiinţei-întru-totul-autentice a sa, de preachiziţionarea analizei existenţiale? E posibil fără îndoială ca întrebarea anterioară privitoare la totalitatea *Dasein*-ului să-şi aibă univocitatea sa ontologică adevărată ; şi e la fel de posibil, pe de altă parte, ca întrebarea însăşi să fi găsit, în ceea ce priveşte fiinţa-întru-sfîrşit, răspunsul pe care îl căuta. Numai că moartea este doar sfîrşitul *Dasein*-ului sau, ca s-o spunem formal, ca este doar unul din cele două sfîrşituri care circumscriu totalitatea *Dasein*-ului" (*Être et Temps*, *op. cit.*, pp. 371-373).

* În original : *motilité* = motricitate, mobilitate, mişcare [*nota trad.*].

permanență, care adaugă ideii de menținere a sinelui o nuanță temporală (o analiză anterioară recunoscuse aici determinația lui „cine" al *Dasein*-ului) ; în sfîrșit, cea de „proveniență", care reinterpretează existențial termenul *Geschehen*, împovărat de ani, punînd accentul pe aspectul de operațiune temporalizantă corelată cu ideea de extensine. În felul acesta se ocupă locul lăsat vacant în planul ontologic de conceptul diltheyian de conexiunie a vieții. „Chestiunea" «înlănțuirii» *Dasein*-lui este problema ontologică a provenienței sale. Eliberarea structurii de proveniență și a condițiilor sale temporale–existențiale de posibilitate semnifică realizarea unei înțelegeri ontologice a istorialității" (*op. cit.*, p. 375).

În timp ce i se dă replica lui Dilthey, „este [...] luată o decizie în privința locului istoriei" (*op. cit.*, p. 375). Trebuie remarcat faptul că Heidegger nu se confruntă nicidecum cu meseria de istoric, ci cu ceea ce el numește „modul științifico–teoretic al problemei «istoriei»" (*ibid.*). E vorba în esență de tentative ce se integrează în tradiția neokantiană de a gîndi istoria, fie pornind de la locul pe care i-l conferă metoda sa în arhitectura cunoașterilor, în maniera lui Simmel și Rickert, desemnați nominal (*ibid.*), fie pornind direct de la obiectul său, faptul istoric. Istoricitatea existenței, considerată de Heidegger drept fenomenul fundamental al istoriei, este iremediabil exclusă de către adepții unui neokantianism dominant : „Cum poate istoria, întreabă Heidegger, să devină un obiect posibil al istoriei?" Răspunsul la această întrebare nu poate fi dat decît „pornind de la modul de a fi al istorialului și de la înrădăcinarea sa în temporalitate" (*ibid.*). Heidegger nu înaintează deloc în direcția care va fi mai departe a noastră. Luată în sensul de grad descendent de autenticitate, noțiunea de derivare nu suscită decît un recurs de la ceva mai puțin autentic la ceva mai autentic. Cît despre a face posibilă cunoașterea istorică, ne mărginim să afirmăm că istoria–știință se mișcă printre modalitățile obiectivate ale modului de a fi al „istoricului". Este astfel oferit unei lecturi inverse un lanț format din relații de dependență : obiectul istoriei — istoricul — istoricitatea — înrădăcinarea sa în temporalitate. Acest proces regresiv este cel pe care Heidegger îl opune în esență oricărei tentative de a gîndi obiectivitatea faptului istoric în cadrul unei teorii a cunoașterii.

Pentru a amorsa mișcarea de întoarcere de la inautentic la autentic, Heidegger nu ezită să pornească de la cercetările întreprinse sub semnul „conceptelor vulgare de istorie" (*op. cit.*, p. 376). Pornind de la acest punct de amorsare, este importantă „expunerea problemei ontologice a istorialității" *(ibid.)*. Aceasta nu poate fi nimic altceva decît „dezvăluirea a ceea ce se află deja în stare voalată în temporalizarea temporalității"

(*ibid.*). Heidegger repetă : „Interpretarea existențială a istoriei ca știință vizează numai atribuirea provenienței sale ontologice pornind de la istorialitatea *Dasein*-ului" (*ibid.*). Altfel spus : „Această ființare nu e «temporală» pentru că «se află în istorie», ci, dimpotrivă, [...] ea nu există și nu poat exista istorial decît pentru că e temporală în adîncul ființei sale" (*ibid.*).

Trebuie totuși să mărturisim că nu ne-am apropiat cu adevărat de ceea ce am numit în prezenta lucrare travaliul istoriei, pus de Heidegger în seama „facticității *Dasein*-ului " (*ibid.*) ; asumarea operațiunii istoriografice este trimisă la stadiul următor al operațiunii de derivare, intratemporalitatea. Într-adevăr, cum s-ar putea face istorie fără calendar și fără orologiu[47]? Ar însemna a admite că soarta istoriei efective nu se hotărăște la nivelul istoricității, ci la acela al intratemporalității. La nivelul istoricității, discuția nu atinge decît reflecția de gradul doi asupra epistemologiei, pe care am atribuit-o în capitolul precedent unei filosofii critice a istoriei. Anticiparea forțată a stadiului următor de derivare a modurilor de temporalizare atrage după sine o remarcă incomodă : „Dar în măsura în care timpul ca intratemporalitate «provine» și din temporalitatea *Dasein*-ului, istorialitatea și intratemporalitatea vor manifesta totodată o co-originaritate. Drept urmare, explicitarea vulgară a caracterului temporal al istoriei se justifică în limitele ce-i sînt proprii" (*op. cit.*, p. 377). Se angajează astfel o anumită competiție între derivare — numită cu cîteva rînduri mai sus „deducție" (între ghilimele) — și co-originaritate[48].

2. Istoricitate și istoriografie

În acest moment de suspans și de ezitare, mi-ar plăcea să reiau tentativa de dialog critic între filosofie și istorie, începută la sfîrșitul

[47] E vizat aici ceea ce numesc în *Temps et Récit* III timpul-terț istoric, timp al urmei, al generațiilor și al marilor conectori între timpul cosmic și timpul fenomenologic.

[48] Jean Greisch subliniază în acest context „amestecul de modestie și de pretenție cuprins într-o astfel de determinare a sarcinii". Și adaugă : „Este oare suficient acest lucru pentru a face dreptate respectivelor discipline [științele omului] sau trebuie avută în vedere posibilitatea unei determinări mai pozitive a raportului între ontologia istorialității și o epistemologie a științelor istorice?" (*Ontologie et Temporalité, op. cit.*, pp. 357-358). E presupoziția pe care o dezvolt în paginile ce urmează, pe linia observațiilor din *Temps et Récit* III, unde vorbeam de o „îmbogățire" a originarului prin derivat sau de o „derivare inovatoare" de la unul la altul (*op. cit.*, pp. 108-109).

primei secțiuni a acestui capitol și întreruptă la tema scrierii istoriei ca mormînt. Aș vrea să atrag filosoful pe acest șantier al istoricului. Heidegger propune el însuși același lucru, deschizînd discuția asupra statutului istoriei–știință printr-o reflecție asupra sensurilor echivoce ale cuvîntului „istorie", unde nu figurează încă determinațiile propriu–zis istoriografice ale conceptului (§ 73). El enumeră și parcurge patru accepțiuni curente ale termenului : trecutul ca indisponibil ; trecutul ca acționînd încă ; istoria ca sumă a lucrurilor transmise ; autoritatea tradiției. După părerea sa, regăsim în cele patru forme „provenirea", *Geschehen*, însă ascunsă sub aparențele evenimentului ce apare și e transmis. El spune aici ceva care îl interesează pe istoric într-un sens eminamente constructiv : a–fi–fost are întîietate asupra simplului fapt de a se fi scurs, caracterizat prin aceea că se sustrage capacității noastre de a viza trecutul. Am fost eu însumi de multe ori aproape de această dialectică a lui „a–fi–fost" și a lui „a–nu–mai–fi", evidențiindu-i ancorarea în limbajul comun și în experiența mnemonică, înaintea elaborării sale de către istoriografie, în faza sa reprezentativă. Heidegger aruncă o privire ascuțită asupra acestei dialetici cu ocazia unei reflecții critice asupra noțiunii de vestigiu, de ruină, de antichități, de obiecte de muzeu. Folosind categoria sa de ființări împărțite între existențiale (cum sînt neliniștea, angoasa, ipseitatea...) și ființările „de sub mînă" sau „la îndemînă" (să zicem lucrurile date și putînd fi mînuite), el observă că ceea ce adunăm în ideea de urmă nu ar purta nici o urmă a trecutului dacă n-am putea lega aceste indicii de un mediu înconjurător care, o dată dispărut, ia cu el a–fi–fost-ul său. Dacă putem spune despre anumite lucruri că provin din trecut este pentru că *Dasein*-ul poartă în el urmele provenienței sale sub forma datoriei și a moștenirii : „În mod evident, *Dasein* nu poate fi niciodată ceva trecut nu pentru că este nepieritor, ci pentru că nu poate niciodată să–fie–sub–mînă dar, dacă este, există" (*op. cit.*, p. 380). În acest punct se poate înnoda un dialog cu istoricul : aportul filosofului rezidă aici în critica îndreptată împotriva unei tratări a trecutului ca unealtă, ca ustensilă. Limita acestei critici rezultă din ruptura între modurile de a fi ale existentului și ale lucrului dat spre a fi mînuit, ruptură repetată de operațiunea istoriografică pe baza actului mnemonic. Am condus totuși epistemologia operațiunii istoriografice pînă la enigma reprezentanței trecutului lui a–fi–fost prin absența trecutului revolut. În spatele enigmei reprezentanței se profilează enigma reprezentării iconice a trecutului în actul de memorie. Or, Heidegger nu atribuie nici un loc memoriei, nici podoabei sale celei mai de preț, actul de recunoaștere, căruia Bergson a știut să-i acorde toată

atenția pe care o merită, așa cum vom arăta pe larg în capitolul următor. Dar putem sugera ca dialectica prezenței și a absenței, formulată începînd cu problematica greacă a lui *eikōn*, să fie confruntată cu analiza heideggeriană a vestigiului. N-a făcut oare Heidegger prea repede din absența ca trăsătură specifică a trecutului împlinit o caracteristică a indisponibilității manipulabilului? Și nu a eludat el în același timp toate dificultățile legate de reprezentarea a ceea ce nu mai este dar a fost odată? Desigur, Heidegger oferă în locul lor ideea puternică a subordonării întregului istoric intramundan față de istoricul primordial, care sîntem noi în calitatea noastră de ființe ale neliniștii. El merge chiar pînă la a schița în jurul „istorialității" *Dasein*-ului, „istorialitatea" primă, o „istorialitate secundă", aceea a „istoriei lumii": „unealta și lucrarea, cărțile de pildă, își au destinul lor", monumentele și instituțiile își au istoria lor. Dar natura este și ea istorială. Desigur, nu atunci cînd vorbim de „istorie naturală", ci ca peisaj, ca domeniu de instalare și de exploatare, cîmp de bătaie ori loc de cult. Această ființare intramundană este ca atare istorială, iar istoria sa nu constituie un cadru „exterior" ce ar însoți pur și simplu istoria „interioară" a „sufletului". Numim o astfel de ființare „lumea istorială" (*op. cit.*, pp. 388–389).

Dar disjuncția modurilor de a fi — al existențialului, pe de o parte, al maniabilului de cealaltă — ne împiedică să împingem mișcarea derivării pînă în punctul unde ar fi recunoscută întreaga validitate a fenomenului urmei. Problematica reprezentanței în plan istoric, precum și cea a reprezentării iconice în plan mnemonic, îmi par susceptibile de a se suprapune parțial peste această discontinuitate ontologică. Noțiunea de vestigiu, lărgită cu aceea de urmă, ar putea genera atunci o discuție care să ia în considerare dimensiunea veritativă a actului mnemonic și a actului istoriografic. În absența acestei confruntări, Heidegger nu compensează reinserția încăpățînată a dependenței istoricității de temporalitatea fundamentală[49] decît prin evocarea trăsăturilor ce rezultă din dependența de lume a ființei istorice, pe linia noțiunilor, deja analizate, de moștenire și de transmitere, completate cu noțiunea de a fi în comun. Se vorbește astfel despre destin și soartă, ca urmare a unei anumite asonanțe între cuvintele germane *Geschichte, Schicksal* (destin), *Geschich* (soartă). În această privință,

[49] „Din acel moment, interpretarea istorialității *Dasein*-ului se dovedește a nu fi în fond decît o elaborare mai concretă a temporalității." (*Être et Temps, op. cit.*, p. 382) Și mai departe : „Ființa autentică întru moarte, adică finitudinea temporalității, este fundamentul extras din istorialitatea *Dasein*-ului" (*ibid.*, p. 386).

supraîncărcăturile eroice pe care le impune aici grija pentru concret pot provoca o oarecare neliniște[50].

Prefer să continui căutarea unor puncte de amorsare a unei dezbateri constructive în textul lui Heidegger.

Reţin doi termeni purtători : şir al generaţiilor, reluat de la Dilthey şi repetiţie, moştenit de la Kierkegaard. Şi unul şi celălalt pot juca rolul de conector între ontologia fiinţei istorice şi epistemologia operaţiunii istoriografice.

Conceptul de generaţie face parte fără îndoială dintre conceptele care ne permit cel mai bine să dăm o densitate concretă conceptului mai general de transmitere şi chiar celui de moştenire. Dar şi aici lipseşte nuanţa carnală, pe care ar fi putut-o cauţiona conceptul de natalitate. Iar pe acest soclu ar putea fi ridicată întreaga simbolică a filiaţiei şi întregul aparat juridic legat de ideea de genealogie prin care se instituie însuşi viul : „Trebuie să ne amintim, spune încă de la început Pierre Legendre[51], că instituţiile sînt un fenomen al vieţii" (*L'Inestimable objet de la transmission*, p. 9). Pentru aceasta este necesar să ne amintim că omenirea trebuie definită ca viul vorbitor, ceea ce face din genealogie o structură ireductibilă la funcţiile de reproducere. Dilthey nu ar fi respins, pe linia conceptului său de „conexiune a vieţii", afirmaţia că „viaţa nu trăieşte, iar instituirea viului este o sarcină umană" : „fabricarea legăturii instituţionale e opera genealogiei, care face să reziste firul vieţii" (*ibid.*, p. 10). Sociologul, juristul şi psihanalistul nu sînt singurii interesaţi de „studierea principiului genealogic al Occidentului" ; istoricul este şi el interesat, în măsura în care consideră, împreună cu Bernard Lepetit, că referentul istoriei e reprezentat de constituirea legăturii sociale considerată în toate dimensiunile sale, în punctul de joncţiune al practicilor şi al reprezentărilor. Istoria este, la rîndul ei, tot o ştiinţă a viului vorbitor ; normalitatea juridică ce ordonează cîmpul genealogic un este doar unul dintre obiectele ei, şi anume un obiect „nou", ci constituie o presupoziţie legată de poziţia acestui obiect şi, în acest sens, o presupoziţie existenţială : istoria nu întîlneşte decît oameni vii care vorbesc în cursul instituirii. Genealogia este instituirea ce face ca viaţa să fie umană. În acest sens, ea reprezintă o componentă a reprezentanţei, parte constitutivă a intenţionalităţii în istorie.

[50] *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, p. 116 *sq.* J. Greisch, *Ontologie et Temporalité*, *op. cit.*, pp. 369–374.

[51] Pierre Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission. Essai sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985.

Tema repetiției, despre a cărei origine la Kierkeegard am vorbit mai sus, este la rîndul ei foarte fecundă în ceea ce privește fundarea ontologică a întregii întreprinderi istoriografice „hotărîrea care revine către sine, care se eliberează, devine astfel repetiția unei posibilități de existență transmise" (*Être et Temps*, p. 385). Heidegger pune și aici accentul pe trimiterea la o fundare mai profundă : „repetarea autentică a unei posibilități de existență trecute, faptul că *Dasein* își alege eroii, se întemeiază existențial în hotărîrea ce depășește ; căci numai în ea e aleasă alegerea care te face liber pentru continuarea luptei și pentru fidelitatea față de repetabil" (*ibid.*). Se poate crede că gîndirea schițată deschide un cîmp mai vast decît „alegerea propriilor eroi", notație surprinzătoare al cărei „destin" în epoca realizării „istorice" a filosofiei „cărnii" e binecunoscut. Infinit mai promițătoare este pentru noi afirmația conform căreia a repeta nu înseamnă nici a restitui ulterior, nici a efectua încă o dată, ci înseamnă „a realiza din nou". E vorba aici de o reamintire, de o replică, de o ripostă și chiar de o revocare a moștenirilor. Întreaga forță creatoare a repetiției rezidă în această putere de a redeschide trecutul spre viitor.

Astfel înțeleasă, repetiția poate fi considerată o refundare ontologică a gestului istoriografic, surprins încă o dată pe linia intenționalității sale celei mai fundamentale. Mai mult, repetiția permite completarea și îmbogățirea meditației asupra morții în istorie, propusă mai sus. Aceasta ne-a condus pînă la gestul înmormîntării prin care istoricul, atribuind un loc morților, atribuie un loc celor vii. Meditația asupra repetiției autorizează un pas înainte, sub semnul ideii că morții de odinioară au fost oameni vii și că, într-un oarecare fel, istoria se apropie de a-fi-fost-viu al lor. Morții de azi sînt vii de ieri, acționînd și suferind.

Cum poate face istoricul acest pas suplimentar, dincolo de punerea în mormînt, tocmai el, omul retrospecției?

Putem pune încercarea de răspuns sub semnul unui dublu patronaj, acela al lui Michelet și acela al lui Collingwood.

Jules Michelet va rămîne istoricul vizionar care, după ce a observat Franța, a vrut să-i dea o istorie, dar istoria Franței este istoria unei ființe active și vii. „Înaintea mea, proclamă el cu îndreptățire, nimeni nu a mai îmbrățișat-o cu privirea în unitatea vie a evenimentelor naturale și geografice care au constituit-o. Eu sînt cel ce a văzut-o primul ca un suflet și ca o persoană. [...] Pentru a regăsi viața istorică, ar trebui s-o urmăm cu răbdare pe toate căile sale, în toate formele sale, în toate elementele sale. Dar ar fi totodată necesară o pasiune și mai mare, ar trebui refăcute, restabilite jocul lor și acțiunea reciprocă a acestor forțe

vii, într-o mişcare puternică ce ar redeveni viaţa însăşi". Apare aici tema învierii : „Problema mea istorică era încă şi mai complicată şi mai înspăimîntătoare sub forma învierii vieţii integrale nu în suprafeţele sale, ci în organismele sale interne şi profunde. Nici un înţelept nu s-ar fi gîndit la ea. Din fericire, nu eram un înţelept" (prefaţa din 1869 la *Histoire de France*).

O jumătate de secol mai tîrziu, Collingwood îi face ecou lui Michelet cu o temă mai sobră, şi anume tema „reefectuării" (*reenactment*) trecutului în prezent[52]. Conform acestui concept, operaţiunea istoriografică apare ca dezdistanţare–identificare cu ceea ce a fost odinioară. Dar o face cu preţul extragerii feţei sale interioare, care poate fi numită gîndire, în afara evenimentului fizic. La capătul unei construcţii ce mobilizează imaginaţia istorică, gîndirea istorică poate fi considerată un mod de a re–gîndi ceea ce a fost o dată gîndit. Într-un anume sens, Collingwood îl anunţă pe Heidegger „Într-un proces natural, trecutul e un trecut depăşit şi mort" (*The Idea of History*, p. 225). Or, în natură, clipele mor şi sînt înlocuite cu altele. În schimb, acelaşi eveniment cunoscut din punct de vedere istoric „se iveşte în prezent" (*ibid.*). Supravieţuirea sa este însuşi actul reefectuării sale în gîndire. Această concepţie identitară pierde în mod evident momentul de alteritate inclus în ideea de „repetiţie" ; într-un mod mai radical, ea se întemeiază pe disocierea, în planul evenimentului, între ocurenţa şi semnificaţia sa. Or, tocmai această coapartenenţă este însuşită de către „repetiţie".

Putem face dreptate concepţiei lirice a „învierii" şi concepţiei „idealiste" a „reefectuării" plasînd „reamintirea" orizontului de aşteptare al oamenilor de odinioară sub semnul ideii de repetiţie. În această privinţă, caracterul retrospectiv al istoriei n-ar reprezenta pentru ea o închidere în determinaţie. S-ar întîmpla acest lucru dacă ne-am limita la părerea conform căreia trecutul nu mai poate fi schimbat şi pare, în consecinţă, determinat. Conform acestei opinii, numai viitorul poate fi considerat nesigur, deschis şi, în acest sens, nedeterminat. Într-adevăr, dacă faptele nu pot fi şterse, dacă ceea ce a fost făcut nu se mai poate desface, nici face să nu se fi întîmplat ceea ce s-a întîmplat, în schimb sensul a ceea ce s-a întîmplat nu e fixat o dată pentru totdeauna ; pe lîngă faptul că evenimentele trecutului pot fi povestite şi interpretate altfel, încărcătura morală legată de raportul datoriei cu trecutul poate fi îngreu-

[52] Collingwood, *The Idea of History*, lucrare postumă publicată de T. M. Knox în 1946 (Clarendon Press, Oxford University Press, 1956) pe baza conferinţelor scrise la Oxford în 1936, după numirea lui Collingwood la catedra de filosofie şi metafizică, şi revizuite parţial de autor pînă în 1940.

nată sau uşurată. Vom spune mai multe despre aceasta în Epilogul dedicat iertării. Dar putem înainta deja destul de departe în această direcţie datorită unei lărgiri şi aprofundări a noţiunii de datorie dincolo de noţiunea de culpabilitate, aşa cum propune Heidegger : ideii de datorie îi aparţine caracterul de „încărcătură", de „greutate", de „povară", unde se regăseşte tema moştenirii şi a transmiterii, dezbrăcată de ideea de greşeală morală. Desigur, ideea de datorie nu e un simplu corolar al aceleia de urmă ; urma e făcută pentru a se merge pe ea spre trecut ; ea este pură trimitere la trecutul trecutului ; ea semnifică, nu obligă. În măsura în care obligă, ideea de datorie nu se epuizează nici ea în ideea de povară : ea leagă fiinţa afectată de trecut de putinţa-de-a-fi întoarsă spre viitor. În vocabularul lui Koselleck, ea leagă spaţiul experienţei de orizontul de aşteptare.

Pe această bază putem vorbi despre întoarcerea şocului din viitor spre trecut în chiar interiorul punctului de vedere retrospectiv al istoriei. Îi este dat istoricului să se poată referi în imaginaţie la un moment oarecare al trecutului ca la ceva ce a fost prezent şi deci trăit de oamenii de odinioară ca prezent al trecutului lor şi ca prezent al viitorului lor, pentru a relua formula lui Augustin. Oamenii trecutului au fost, ca şi noi, subiecţi ai iniţiativei, ai retrospecţiei şi ai prospecţiei. Consecinţele epistemologice ale unei astfel de concepţii sînt considerabile. A şti că oamenii trecutului au formulat speranţe, previziuni, dorinţe, temeri, proiecte înseamnă a fractura determinismul istoric reintroducînd retrospectiv contingenţa în istorie.

Cercetarea noastră se întîlneşte astfel cu o temă ce revine insistent la Raymond Aron, în *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1937), şi anume lupta sa împotriva „iluziei retrospective a fatalităţii" (p. 187). El introduce această temă în legătură cu recursul istoricului la nişte construcţii ireale, întîlnindu-se astfel cu conceptul weberian al „imputării cauzale singulare". Însă el lărgea aceeaşi temă printr-o reflecţie asupra legăturii între contingenţă şi necesitate în cauzalitatea istorică : „prin contingenţă înţelegem aici în acelaşi timp posibilitatea de a concepe evenimentul altul şi imposibilitatea de a deduce evenimentul din ansamblul situaţiei anterioare" (*Introduction...*, p. 223). Această observaţie generală asupra cauzalităţii istorice înclină să lege reacţia împotriva iluziei retrospective a fatalităţii de o concepţie globală a istoriei definită prin „efortul de înviere, mai exact pentru a se referi la momentul acţiunii, pentru a deveni contemporanul actorului" (*op. cit.*, p. 234).

Istoria istoricilor nu este condamnată aşadar la istoricitatea inautentică pe care Heidegger o consideră „oarbă faţă de posibile" (*Être et*

Temps, p. 391), aşa cum ar fi o istoriografie închisă într-o atitudine muzeografică. Istoriografia conţine şi ea trecutul ca „reîntoarcere" a posibilelor îngropate.

Ideea de „repetiţie", înţeleasă conform termenului lui Heidegger ca „forţă" a psihicului (*op. cit.*, p. 395), ar fi atunci aptă să exprime convergenţa la limită între discursul asupra istoricităţii şi discursul istoriei. Aceasta este ideea cu care aş dori să închei secţiunea de faţă, acordîndu-i importanţa suplimentară oferită de ceea ce Heidegger numeşte traversarea „istoriei transmiterii", şi anume densitatea proceselor interpretative interpuse între reprezentarea prezentă şi a-fi-fost-ul trecutului „repetat"[53]. Asupra temei repetiţiei se încrucişează partea a doua şi partea a treia a prezentei lucrări.

III. A-FI-«ÎN»-TIMP

1. Pe calea inautenticului

În *Fiinţă şi Timp* (partea a doua, capitolul 6), termenul „intratemporalitate" desemnează a treia modalitate de temporalizare. De fapt, la acest nivel e fixată istoria istoricilor aşa cum este ea operată factual. Într-adevăr, evenimentele se întîmplă „în" timp. „Fiinţa-în" a fost recunoscută în întreaga sa legitimitate ontologică încă din prima parte a lucrării. „Fiinţa-în-timp" reprezintă modul temporal de a-fi-în-lume. Din acest punct de vedere neliniştea, structură fundamentală a fiinţei care sîntem, se dă ca grijă. Astfel, a-fi-în înseamnă a-fi-lîngă — lîngă lucrurile lumii. Modul de „a ţine seama de timp", care rezumă toate raporturile noastre cu timpul la acest nivel, exprimă fundamental modul temporal de a-fi-în-lume. Iar fiinţa-în-timp e trasă înspre conceptul

[53] J. Greisch (*Ontologie et Temporalité, op. cit.*, p. 374) apropie în mod oportun ceea ce Heidegger numeşte aici „istoria transmiterii" de ceea ce Gadamer numeşte „istoria acţiunii" (*Wirkungsgeschichte*) : „E un fapt, comentează Gadamer, care nu se leagă doar de fenomenul istoric sau de opera transmisă, ci şi, într-o tematică secundă, de acţiunea lor în istoric care, la urma urmei, comportă şi istoria cercetării" (*Vérité et Méthode, op. cit.*, p. 322). Acest paragraf important din *Adevăr şi Metodă* nu trebuie separat de paragraful precedent care tratează despre semnificaţia hermeneutică a „distanţei istorice" (*ibid.*, p. 312 *sq.*) ; aceasta nu trebuie înţeleasă ca un spaţiu vid, ca o separare, ci ca un spaţiu productiv de comprehensiune, ca un spaţiu intermediar ce închide cercul hermeneutic format de interpretare şi vizaviul ei. Distanţa temporală astfel înţeleasă este condiţia „istoricei acţiunii".

vulgar al timpului ca şir de clipe discrete oferite calculului numeric printr-un efect de nivelare. E important aşadar să fim atenţi la trăsăturile pozitive ale acestui raport cu timpul ce ţine încă de ontologia fiinţei istorice. În această privinţă, limbajul obişnuit este un ghid bun ; el spune multiplele noastre moduri de a ţine seama de timp : a avea timp, a nu se grăbi, a da din timpul său etc.[54]. După Heidegger, sarcina hermeneutului constă aici în a desprinde implicaţiile existenţiale tacite ale acestor expresii. Ele pot fi regrupate în jurul grijii ce ne face dependenţi de lucrurile „lîngă" care trăim în prezentul viu. Grija aduce astfel în centrul analizei referinţa la prezent, tot aşa cum fiinţa-întru-moarte impune referinţa la viitor şi istoricitatea referinţa la trecut. În acest punct, analizele lui Augustin şi Husserl devin pertinente, ca urmare a faptului că organizează timpul în jurul instanţei prezentului. Grija ratifică această prioritate. Discursul grijii e mai întîi un discurs centrat pe prezentul viu. În centrul dispozitivului limbajului tronează „acum cînd...", pornind de la care pot fi datate toate evenimentele. Trebuie totodată degajată databilitatea fixării datei într-o cronologie ce precizează operaţiunea de „a ţine seama de timp" printr-un „calcul" al intervalelor măsurate. La rîndul său, în calitate de capacitate a timpului de a fi măsurat, databilitatea evocă întinderea timpului, figură concretă a ceea ce am numit mai sus extensiune. În sfîrşit, se adaugă o trăsătură ce marchează partea ce îi revine fiinţării comune în modurile de a lua în calcul timpul : e vorba de publicitate, caracter public al databilităţii şi al întinderii. Calcularea timpului astronomic şi a timpului calendaristic se grefează pe aceste ruperi ale timpului grijii. Înaintea cuantificării există acele măsuri ritmate ale zilei şi ale nopţii, repausului şi somnului, muncii şi sărbătorii. Se poate vorbi în privinţa lor despre un „timp preocupat" (*Être et Temps*, p. 414). O ultimă tuşă a analizei existenţiale : un timp poate fi numit oportun, un altul inoportun; timp pentru a face sau a nu face[55]. „Semnificativitatea" ar fi expresia recapitulativă, ea însăşi cea

[54] În *Soi-même comme un autre, op. cit.*, subliniez bogăţia de sens a metaforei „socotelii" pe care o regăsim în numeroase limbi la baza ideii de imputabilitate (*accountability* în engleză, *Rechnengsfähigkeit* în germană).

[55] Greisch evocă versurile din *Qohelet*-ul biblic : „Există o vreme pentru toate şi o vreme pentru orice lucru sub soare. O vreme pentru a zămisli şi o vreme pentru a muri ; o vreme pentru a sădi şi o vreme pentru a tăia mlădiţa" (*Ecleziastul*, 3, 1-8). Greisch deschide asupra acestui punct (*Ontologie et Temporalité, op. cit.*, pp. 394-402) o discuţie care nu-l poate lăsa indiferent pe istoric : permite oare expresia „timp comun" sau „timp public" o alegere între două interpretări, prima punînd accentul pe alteritatea celuilalt, cum face Levinas în *Le Temps et l'Autre*, cea de a doua pe legătura cu exterioritatea spaţială, cu ocazia „locurilor" pe care le numim în acelaşi timp cu datele? Trebuie să alegem între aceste două

mai potrivită pentru acest lanț de determinații ale ființei în timp. Aceasta nu încetează totuși să graviteze în jurul lui acum : a spune „acum" (*op. cit.*, p. 416) rezumă, fie și tacit, discursul grijii.

Forța acestei analize constă în a nu se lăsa închisă în opozițiile de școală, cum ar fi subiectivul și obiectivul. Timpul lumii, se spune, este „mai obiectiv decît orice obiect posibil" și „mai subiectiv decît orice subiect posibil" (*op. cit.*, p. 419).

2. Ființa–în–timp și dialectica memoriei și a istoriei[56]

Se vorbește doar o singură dată despre istorie în capitolul despre intratemporalitate din *Ființă și Timp*, în rîndurile introductive. Ceea ce îl interesează pe Heidegger este vulnerabilitatea acestui mod temporal la efectul de nivelare execitat asupra lui de conceptul vulgar al timpului. În consecință, întregul efort e concentrat asupra păstrării legăturilor acestui mod temporal cu istoricitatea și, dincolo de ea, cu temporalitatea fundamentală a ființei–întru–moarte. Îmi propun totuși să urmez și la acest nivel dialogul între filosof și istoric. În acest sens, ceea ce îl autorizează pe Heidegger să vorbească încă de la început despre „incompletitudinea analizei temporale precedente a *Dasein*-ului" (*op. cit.*, p. 404) este grija de a repune neapărat în drepturi „explicitarea «ontico–temporală» factice a istoriei" (*ibid.*). Adjectivul „factice", pentru care prefer traducerea franceză „*factuel*" (factual) vizează aici în mod expres practica efectivă a istoriei în măsura în care, asemenea științelor naturii, ea face să intervină „factorul timp". Cea pusă în

---

lecturi? Ceea ce am spus mai sus, de acord cu E. Casey, despre versantul „mundan" al amintirii (prima parte, cap. 1) pledează în favoarea celui de al doilea sens ; ceea ce am spus în altă parte despre tripla atribuire a memoriei, către sine însuși, către cei apropiați și către cei îndepărtați (prima parte, cap. 3) pledează în favoarea primului sens, datorită unei redistribuiri a timpului pe întreg evantaiul instanțelor de atribuire : propriul, cei apropiați, cei îndepărtați.

[56] François Dosse a avut fericita idee de a termina marea anchetă a lucrării sale *L'Histoire, op. cit.*, cu dialogul dintre istorie și memorie („Une histoire sociale de la mémoire", pp. 169–193). Al șaselea traseu propus de autor își are punctul de plecare în „romanul național" (p. 169 *sq.*), atinge culmea cu Bergson și „distincția între două memorii", pătrunde împreună cu Halbwachs în era „disocierii istoric/memorie" pentru a ajunge la formele variate ale problematizării mutuale a celor două mari instanțe ale retrospecției. Ultimul cuvînt e pronunțat de instanța viitorului : de la orizontul de așteptare vine invitația de „a revizita zonele de umbră", de a părăsi „repetiția" în favoarea creativității, pe scurt, de a reașeza, împreună cu Koselleck, memoria și istoria sub egida unui „viitor al trecutului".

discuție aici este chiar meseria de istoric. O nouă reflecție asupra acestei meserii ar merita întreprinsă sub egida analizei existențiale a calității temporale surprinse în momentul de ezitare cînd actul de „a ține seama de timp" nu este încă luat în „calcul".

Referința de bază la preocupare poate servi drept amorsare pentru acestă ultimă discuție cu istoricul. Conform orientării generale a istoriografiei pe care am preferat-o, referentul ultim al discursului istoriei este acțiunea socială în capacitatea sa de a produce legătură socială și identități. Sînt astfel aduși în față agenții capabili de inițiativă, de orientare în situații de incertitudine, în replică la niște constrîngeri, norme, instituții. Atenția acordată fenomenelor de scară a întărit această întîietate acordată acționării în comun, în dublul plan al comportamentelor și al reprezentărilor. Ne este astfel permis să adăugăm notației precedente privind succesiv moartea în istorie și istoricitatea în istorie, referința la niște ființe umane preocupate de acțiunea lor în comun. În fața istoricului nu stau doar morții pentru care construiește un mormînt scriptural ; el nu se străduiește numai să învie niște oameni vii de odinioară care nu mai sînt dar care au fost, el se străduiește să re-prezinte acțiuni și pasiuni. În ceea ce mă privește, pledoaria în favoarea ideii că referentul ultim al reprezentării în istorie este fostul om viu aflat în spatele absentului din istorie de astăzi, o leg în mod explicit de schimbarea de paradigmă care, la „cotitura critică" a *Analelor* în anii optzeci, a promovat ceea ce a putut fi numit „paradoxul actorului"[57]. În spatele mortului de astăzi istoria vizează nu doar omul viu de odinioară, ci și actorul istoriei expirate, în măsura în care „ia în serios actorii înșiși". În această privință, noțiunile de competență și de potrivire exprimă foarte bine echivalentul istoriografic al grijii heideggeriene.

Această observație generală îmi va servi drept exordiu pentru o ultimă recitire a mișcării de ansamblu a prezentei lucrări nu doar în punctul unde s-au încrucișat ideea de reprezentanță și cea de repetiție,

[57] Cf. Christian Delacroix, „La falaise et le rivage. Histoire du «tournant critique»", în *Espaces Temps, Les Cahiers*, nr. 59-60-61, 1995, pp. 59-61, 86-11. Sub semnul „cotiturii critice", autorul reface traseul care a fost și al nostru în primele capitole ale paragrafului „Explicație/comprehesiune". Drumul său trece prin mulți autori cu care m-am întîlnit și cu : Bernard Lepetit, istoricii lui *microistoria*, sociologia cetăților a lui Boltanski-Thévenot etc. Numărul din noiembrie-decembrie 1990 al *Analelor* asupra „mobilităților" întărea deja această apariție a paradigmei acțiunii și a actorului revendicînd „luarea în serios a reprezentărilor și a legitimărilor teoretice și practice construite de actori" (*op. cit.*, p. 1273 ; citat de C. Delacroix, art. cit., p. 103).

la sfîrşitul secţiunii precedente, ci, mai amplu, în punctul de sutură între o fenomenologie a memoriei şi o epistemologie a istoriei. Aşa cum am spus, Heidegger nu vorbeşte despre memorie, în schimb face cîteva observaţii pătrunzătoare asupra uitării[58], de care ne vom ocupa în capitolul următor. Or, perplexităţile cele mai tenace cu privire la tratarea „factice" a timpului de către istoric ţin de articularea cunoaşterii istorice pe travaliul memoriei în prezentul istoriei[59]. Aş vrea să arăt că în atitudinea, din principiu retrospectivă, comună memoriei şi istoriei, prioritatea uneia sau alteia dintre cele două ţinte ale trecutului e indecidabilă. Ontologia fiinţei istorice, care îmbrăţişează condiţia temporală în tripla sa articulare — trecut, prezent, viitor — e abilitată să legitimeze acest caracter indecidabil cu condiţia de a face abstracţie de prezent şi de viitor. Propun să se procedeze la o repetare a acestei situaţii de indecidabilitate în vederea autentificării sale ca legitimă şi justificată în limitele în care e recunoscută.

Voi face o paralelă între două dezvoltări încrucişate şi concurente. Pe de o parte, avem pretenţia de a dizolva cîmpul memoriei în cel al istoriei, datorită dezvoltării unei istorii a memoriei considerată drept unul dintre obiectele sale privilegiate — pe de alta, avem o rezistenţă a memoriei la o astfel de absorbire, ca urmare a capacităţii sale de a se istoriza într-o diversitate de figuri culturale. Astfel, se profilează o trecere la limită opusă celei precedente, sub forma unei revolte a memoriei colective împotriva a ceea ce apare ca tentativă de a-i răpi cultul amintirii.

a) *Memoria, simplă provincie a istoriei?*

Această *diminutio capitis* este încurajată de dezvoltarea tardivă a unei istorii a memoriei. Într-adevăr, nimic nu ne împiedică să rînduim memoria printre „noile" obiecte ale istoriei, în vecinătatea corpului, a bucătăriei, a morţii, a sexului, a sărbătorii şi, de ce nu, a răposatelor mentalităţi. Lucrarea lui Le Goff intitulată *Mémoire et Histoire* e exem-

[58] Vezi *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 44, 219, 292, 339, 341, 342, 345, 347, 354, 369, 391, 407, 409, 410, 424, 425 (*Index zu Heideggers Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1961). Vom reveni în capitolul următor asupra unora dintre notaţiile cele mai remarcabile din *Fiinţă şi Timp* cu privire la uitare.

[59] Bernard Lepetit, „Le présent de l'histoire", în *Les Formes de l'expérience*, *op. cit.*, p. 273; „Originea schimbării de situaţie a trecutului se află în transformarea valorii prezentului" (*ibid.*, p. 290).

plară în această privință[60]. Istoria memoriei, spune autorul, face parte dintr-o „istorie a istoriei" (prefață la ediția franceză), deci dintr-un demers de tip reflexiv. Istoria memoriei este primul dintre capitolele acestei istorii dedublate și, în această calitate, memoria este încă recunoscută ca „materia primă a istoriei", „heleșteul de unde se adapă istoricii" (*Mémoire et Histoire*, p. 10). Disciplina istorică „alimentează la rîndul ei memoria și se întoarce în marele proces dialectic al memoriei și al uitării pe care îl trăiesc indivizii și societățile" (*op. cit.*, pp. 10–11). Însă tonul rămîne marcat de neîncrederea cu privire la elogiul excesiv al memoriei : „A privilegia prea mult memoria înseamnă a te scufunda în valul de neîmblînzit al timpului" (*op. cit.*, p. 11). Statutul memoriei într-o istorie a istoriei e inseparabil de o reflecție asupra cuplului trecut/prezent ce ține de o rubrică distinctă, în măsura în care opoziția marcată de acest cuplu nu e neutră, ci susține sau exprimă un sistem de valorizare, ca în perechile : antic/modern, progres/reacțiune. Istoriei memoriei îi este proprie istoria modurilor sale de transmitere. Demersul istoricului este aici aproape de acela al lui A. Leroy-Gourhan în *Gestul și Cuvîntul**. Astfel, în diviziunile periodice ale istoriei memoriei se trece succesiv de la societățile fără scriere la avîntul memoriei, trecîndu-se de la oralitate la scriere, de la Preistorie la Antichitate, apoi la echilibrul între oral și scriere în epoca medievală și la progresul memoriei scrise din secolul al XVI-lea pînă în zilele noastre, pentru a sfîrși prin „răsturnările contemporane ale memoriei"[61].

Pe urmele istoriei memoriei prinde viață tentația de a lipsi memoria de funcția sa matricială cu privire la istorie. E tipul de risc pe care Krzysztof Pomian îl asumă în eseul său intitulat „De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet de l'histoire", fără a ceda însă în fața lui[62]. Titlul pare să anunțe o traiectorie fără întoarcere. De fapt, autorul ia în considerare o cultură determinată a memoriei, aparținînd trecutului Europei occidentale și, mai exact, catolice. Istoria acestei figuri e urmărită

---

[60] Capitolul „Mémoire" este unul din cele zece articole publicate succesiv în *Encyclopedia Einaudi*, Totino, Einaudi, 1986 ; ed. fr. parțială, Paris, Gallimard, 1988.

* Cf. André Leroi-Gourhan, *Gestul și Cuvîntul*, vol. I – *Tehnică și limbaj*, vol II – *Memoria și ritmurile*, trad. de Maria Berza, pref. de Dan Cruceru, București, Editura Meridiane, 1983 (*nota trad.*).

[61] Le Goff jalonează tranziția de la „memoria pe fișe", pentru a vorbi ca Leroy-Gourhan, la „mecanografie" și la memoria electronică (*Histoire et Mémoire*, *op. cit.*, pp. 164–165). Astfel se constituie niște fișiere bibliografice gigantice care îi vor neliniști pe Yerushalmi și Nora, așa cum vom vedea mai departe.

[62] Kryzsytof Pomian, *Revue de métaphysique et de morale*, nr. 1, 1998, pp. 63–110.

de la apogeul la declinul ei, conform unui mod narativ binecunoscut. Totuşi, nu interpretarea univocă anunţată de titlu prevalează la capătul parcursului, ci mărturisirea unui raport mai dialectic între istorie şi memoria colectivă, fără a fi însă recunoscute trăsăturile memoriei şi ale uitării care rămîn cel mai puţin sensibile la variaţiile ce rezultă dintr-o istorie a învestirilor culturale ale memoriei.

Încă de la începutul articolului, memoria este repede caracterizată drept evenimenţială. Nu apare nimic aici din subtilităţile raportului între absenţa trecutului şi reprezentarea sa în prezent, nici din dificultăţile legate de ambiţia veritativă a memoriei în stadiul ei declarativ. Aceasta din urmă apare prinsă încă de la început în mrejele unei autorităţi transcendente, unde problemele de credibilitate sînt considerate rezolvate. În acest stadiu iniţial, memoria colectivă „rămîne imbricată în ansamblul reprezentărilor ce au drept obiect lumea de dincolo" („De l'histoire...", p. 73). Ideea unei „identificări a trecutului antic cu lumea de dincolo" (*ibid.*) joacă astfel rolul de arhetip al stadiului astăzi depăşit. Religiosul ţine captive acolo rezervele de problematizare a mărturiei. Reprezentările puse în scenă de liturghie, care exilează imaginarul în lumea de dincolo, au umplut deja golurile raportului fiduciar stabilit de mărturie. De aceea, istoria raportului istoriei cu memoria nu va putea fi de acum înainte decît aceea a unei autonomizări a istoriei faţă de memorie, aceea a unei „fisuri [...] între trecut şi lumea de dincolo şi, paralel, între memoria colectivă şi credinţa religioasă" (*art. cit*, p. 75). În beneficiul unei astfel de autonomizări sînt folosite episoadele majore ale comunicării legate de avîntul scrierii şi, într-un mod încă şi mai dramatic, de acela al tiparului, apoi de difuzarea comercială a lucrărilor tipărite. Momentele marcante ale acestei eliberări a istoriei în cursul secolului XX sînt binecunoscute : faza *Analelor*, rolul crescînd al unei cronologii care nu mai datorează nimic rememorării, introducerea în discurs a unor exigenţe retorice noi, crearea unei naraţiuni continue, apelul la invizibilitatea motivaţiilor susceptibile de a fi raţionalizate, în opoziţie cu recursurile la providenţă, destin, noroc, întîmplare. Credibilitatea argumentativă a documentelor scrise constituie de acum înainte o ruptură cu statutul fiduciar al unei memorii autorizate de sus. Astfel poate fi neutralizată opoziţia în aparenţă anihilantă între singularitatea evenimentelor sau a operelor, evidenţiată de hermeneutică, şi repetarea unor asemănări conform istoriei seriale. În ambele cazuri, istoria tratează „despre ceea ce nu a constituit obiectul unei confiscări din partea contemporanilor" (*art. cit.*, p. 102). Se recurge de ambele părţi la nişte „căi extramemoriale". Diferă doar obiectele : pe de o parte nişte opere literare şi artistice, pe de alta nişte entităţi ce pot

fi numărate, cum se întîmplă în economie, în demografie sau în sociologie. În toate aceste moduri, noțiunea de sursă se eliberează complet de noțiunea de mărturie, în sensul intențional al termenului. Acestei varietăți de documente i se adaugă noțiunea de vestigiu, împrumutată de la stratigrafia geologică : astfel, lărgirea unor noțiuni familiare precum sursă, document, urmă se dovedește în același timp temporală, spațială și tematică, această ultimă calitate luînd în seamă diferențierea între istorie politică, economică, socială, culturală. Astfel se construiește un trecut de care nimeni nu și-a putut aduce aminte. Pentru această istorie solidară cu un „punct de vedere eliberat de orice egocentrism", istoria a încetat să fie „parte a memoriei", iar memoria a devenit „parte a istoriei".

Dacă acceptăm caracterul unilateral al abordării autorului, pledoaria lui K. Pomian pentru o istorie eliberată de sub jugul memoriei nu e lipsită de forță, o dată identificată cu una din figurile culturale datate istoric : „Raporturile între memorie și istorie vor fi abordate aici într-o perspectivă istorică" (*art. citat,* p. 60). În același timp sînt ignorate resursele potențiale ale memoriei, care ar permite folosirea acestui termen într-un sens mai puțin determinat din punct de vedere cultural. Cred că această recunoaștere rezultă din postularea inițială a unei înrudiri de principiu între memorie și percepție, înrudire garantată, după cum s-ar părea, de fenomenul mărturiei oculare. Se presupune că martorul a văzut. Dar problematica prezenței absentului în reprezentarea trecutului, precum și caracterul eminamente fiduciar al mărturiei, chiar oculare (eram acolo, credeți-mă sau nu mă credeți), sînt astfel încă de la început pierdute din vedere. Fiind vorba de caracterul colectiv al memoriei, se pierde totodată din vedere conștiința fundamentală de a aparține unui grup capabil de a se desemna pe sine la persoana întîi plural și de a-și modula identitatea cu prețul iluziilor și al violențelor binecunoscute. Mai mult decît orice, asupra eseului planează o neîncredere viscerală în acea memorie medievală privită cu atîta simpatie de J. Le Goff.

Eseul nu urmează totuși această pantă fără a-și corecta caracterul unilateral printr-o serie de tușe succesive. Numeroase notații pledează în favoarea ideii unei remanieri neîncetate a raportului dintre istorie și memoria colectivă, nu în favoarea unei înlocuiri a memoriei cu istoria. Astfel, se trece în seama umanismului „redistribuirea memoriei elitelor" (*art. citat,* p. 83). În același mod se vorbește despre „memoria colectivă a oamenilor cultivați" (*art. citat,* p. 85). Despre tipar se spune că a suscitat numeroase „reînnoiri ale memoriei colective" (*art. citat,* p. 88), legate de ridicarea trecutului apropiat și îndepărtat la rangul de obiect

de studiu. Criza provocată de Reformă e considerată a fi şi ea o cauză a unui „război al memoriilor" (*art. citat,* p. 92) iscat în inima creştinătăţii. Chiar şi „divorţul dintre istorie şi memorie" (*art. citat,* p. 93) sub forma dublă a unei „rupturi a memoriei literare şi artistice şi a unei rupturi a memoriei juridice şi politice" (*art. citat,* p. 94) echivalează cu construirea unei „noi memorii" (*ibid.*). În cele din urmă, se consideră că emanciparea cognitivă faţă de memorie (*art. citat,* pp. 93–97) duce la lărgirea temporală, spaţială şi tematică a „memoriilor colective ale europenilor" (*art. citat,* p. 103). Pe lîngă răsturnarea raporturilor dintre istorie şi memorie rezumată în titlu, traseul schiţat de eseul lui K. Pomian realizează efectiv un sistem de abateri, unde diferenţele între istorie şi memorie sînt „maximale cînd e vorba de un trecut foarte îndepărtat, de trecutul naturii, şi reduse la minimum cînd trecutul este apropiat în toate privinţele de istorie" (*art. citat,* p. 107). Acest joc al diferenţelor atestă faptul că a deveni obiect al istoriei mai reprezintă încă ceva ce i se poate întîmpla memoriei a cărei alcătuire reprezentativă face posibile, după părerea mea, astfel de abateri. În acest sens, tonul ultimelor pagini ale eseului devine mai didactic : „între istorie şi memorie nu există un perete despărţitor etanş" (*art. citat,* p. 109). Se vorbeşte despre o „memorie nouă", „care se suprapune unei vechi memorii scrise, aşa cum aceasta s-a suprapus la rîndul ei unei memorii orale, şi mai veche încă" (*art. citat,* p. 108). Interpretez în felul următor mlădierea tezei viguroase ce domină eseul : grija de a prezerva rolul formator al istoriei cu privire la sensul civic şi, în mod mai precis, la sensul naţional, deci la identitatea proiectată de conştiinţa colectivă, a pus o frînă impulsului polemic generat de opoziţia majoră dintre istoria savantă şi o memorie supusă religiei în Europa creştină.

b) *Memoria, în sarcina istoriei?*

Să ascultăm acum pledoaria inversă. Se poate concepe o istorie care să se folosească de variaţiile imaginative ce ţin de o istorie culturală a memoriei şi a uitării ca de nişte revelatori ai potenţialităţilor mnemonice ascunse de cotidianitate. S-ar putea vorbi în această privinţă de „istorizarea memoriei", însă beneficiul ar trebui vărsat în contul memoriei.

Am ales ca exemplu al unei astfel de istorializări a memoriei analiza propusă de Richard Terdiman, critic literar de limbă engleză, asupra a ceea ce el numeşte „criza memoriei" în literatura „lungului secol al XIX-lea"[63]. El propune o corelare a conştiinţei epocii caracterizată de

[63] Richard Terdiman, *Present and Past. Modernity and the Memory Crisis,* Ithaca şi Londra, Cornell University Press, 1993. Lucrarea e consacrată „funcţionării

Baudelaire prin termenul de modernitate şi a acestei „crize a memoriei". Corelarea sa uneşte un concept ce ţine de periodizarea istoriei („lungul secol al XIX-lea") şi nişte figuri determinate ale operaţiunii mnemonice (figurile crizei). În această unire constă istorizarea memoriei. Un astfel de fenomen, departe de a ratifica teza, criticată mai sus, a subordonării memoriei faţă de istorie, al cărei obiect a devenit, întăreşte teza opusă conform căreia memoria se dezvăluie sieşi în profunzimea sa prin mişcarea istoriei. Mai mult, departe de a putea considera criza memoriei drept o simplă disoluţie a raportului dintre trecut şi prezent, operele care îi conferă o expresie scrisă îi atribuie totodată o inteligibilitate remarcabilă legată de însăşi delimitarea configuraţiilor culturale. Acesta ar fi un cadou făcut de modernitate fenomenologiei, hermeneutica aruncînd între fenomenul istoric şi fenomenul mnemonic puntea unei semiotici a reprezentărilor trecutului. Enigma reprezentării trecutului în prezent ar fi astfel în acelaşi timp aprofundată şi eludată pe măsura determinaţiilor sale culturale.

Alegînd să comenteze *Spovedania unui fiu al veacului* de Musset şi poemul „Lebădă" din secţiunea „Tablouri pariziene" a *Florilor răului* de Baudelaire, Richard Terdiman şi-a luat drept vizavi un spaţiu textual adecvat corelaţiei între criza istorică şi criza mnemonică. Trecerea de la o criză la alta devine posibilă datorită faptului că, pe de o parte, aşa-numitele revoluţii ale secolului al XIX-lea nu pot fi despărţite de evenimentele efectiv întîmplate şi de raporturile ce se referă la aceste evenimente, pe scurt, de povestirile transmise, iar pe de alta literatura constituie un laborator verbal, retoric şi poetic avînd o incredibilă putere de elucidare, de discriminare şi chiar de teoretizare. Istoricul povestit şi mnemonicul resimţit se încrucişează în limbaj.

Istoria Timpurilor moderne aduce aşadar la lumină nişte configuraţii culturale particulare ale fenomenului mnemonic. Sînt figuri de criză. Paradoxal este faptul că aceste figuri ce par a privilegia disoluţia legăturii în virtutea căreia trecutul persistă în prezent sînt figuri inteligibile datorită şanselor de conceptualizare oferite de poetica crizei. Multiplele variante ale acestui discurs al crizei pot fi raportate la tema dominantă a pierderii. În acest sens, discursul modernităţii contrastează, într-o tipologie sumar binară, cu discursul reminiscenţei integrale despre care se vorbeşte în *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel şi al cărei ecou

memoriei în cultură". Cercetarea e efectuată în spiritul lui „*the history of consciousness*" predată la Universitatea din California, la Santa Cruz şi la departamentul de franceză de la Stanford University, spirit foarte apropiat de gîndirea lui Michel de Certeau.

vibrant fusese calmul goethean. La modul opus sînt enunțate : disperarea față de ceea ce dispare, neputința de a cumula amintirea și de a arhiva memoria, excesul de prezență al unui trecut care nu încetează să bîntuie prezentul și, paradoxal, lipsa de prezență a unui trecut pe veci irevocabil, fuga disperată a trecutului și înghețarea prezentului, incapacitatea de a uita, neputința de a-și aminti la mare distanță un eveniment. Pe scurt, suprapunerea a ceea ce nu se șterge și a irevocabilului. Încă și mai subtilă este ruptura dialogicității proprii unei memorii împărtășite, în experiența dureroasă a singurătății. Față cu aceste texte literare de o extremă subtilitate, trebuie să învățăm docilitatea lecturii și mecanismul unei dialectici sinuoase.

Astfel, nu e lipsit de însemnătate că tocmai datorită unei transgresiuni deteologizate a temei literare a confesiunii, moștenită de la Augustin și Rousseau, precum și unei întoarceri a mărturisirii împotriva proiectului său terapeutic, un „fiu al veacului" a putut depune mărturie despre numitul „rău al veacului", încredințînd astfel *epochal*-ul unei dicțiuni singulare ce conferă confesiunii o nouă eficacitate performativă[64].

Cît despre poemul „Lebăda", omonimia unui singur cuvînt — *le cygne* (lebăda) și *le signe* (semnul) — invită cititorul să descopere încă din titlu vicleșugurile jocului reprezentării menite să semnifice pierderea. Aceasta din urmă domnește în inima a ceea ce Terdiman numește *„mnemonics of dispossession"*. Cititorul nu va întîrzia să compare această interpretare a „Lebedei" lui Baudelaire, unde accentul e pus în mod deliberat pe fenomenul de istorializare a memoriei, cu interpretarea lui Starobinski evocată mai sus[65]. Grație acestei apropieri, voi propune asocierea lui *„mnemonics of dispossession"* a lui Terdiman cu ceea ce s-ar putea numi, după Starobinski, mnemonica melancoliei. Poemul situează într-adevăr criza memoriei pe linia fragilă ce separă doliul de melancolie.

În cele din urmă, literatura crizei memoriei generată de ororile istoriei dezvăluie caracterul problematic al modului în care trecutul stăruie în prezent ; această trăsătură, am spus-o în repetate rînduri, rezultă din faptul că referința la absență face parte din modul de prezență al amintirii. În acest sens, pierderea se poate dovedi inerentă travaliului rememorării. Referința la absență nu ar reprezenta totuși o sursă de perplexitate

[64] R. Terdiman, „The mnemonics of Musset's confession", *ibid.*, pp. 75–105.

[65] Cf. prima parte, p. 99, unde e vorba de lucrarea lui Jean Starobinski *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire, op. cit.*

dacă ar fi mereu compensată de acel fel de prezență proprie anamnezei, care o încununează cu experiența vie a recunoașterii, emblemă a memoriei fericite. În criza memoriei, cea care produce criză este obliterarea versantului intuitiv al reprezentării și amenințarea ce o însoțește privind pierderea a ceea ce poate fi numit atestarea celor întîmplate, fără de care memoria nu ar putea fi deosebită de ficțiune. Dimensiunea nostalgică a răului veacului, a *spleen*-ului, provine totuși din rezistența pe care această atestare ireductibilă o opune propriei sale distrugeri. Vigny și Baudelaire mărturisiseră succesiv această ireductibilitate : „Pentru a-ți scrie istoria vieții, e necesar ca mai întîi să fi trăit ; începînd de atunci, nu pe a mea o scriu". „Am mai multe amintiri decît dacă aș avea o mie de ani", mărturisește cîntărețul „ireparabilului".

Ce anume permite, în ultimă analiză, ca procesul de istorizare a memoriei să fie pus pe seama memoriei mai degrabă decît a istoriei? Cursul istoriei a privilegiat necesitatea de a completa eidetica memoriei printr-o analiză a variațiilor imaginative. Eidetica nu atinge în final decît o capacitate, o putință de a face, o putință de a-și aminti, așa cum ne autorizează să spunem abordarea memoriei ca fiind exersată (prima parte, capitolul 2). Astfel, potențialitățile mnemonice sînt de același ordin cu cele parcurse în *Soi-même comme un autre*, la rubricile despre eu pot face, vorbi, povesti și mă pot considera capabil de imputare morală. Toate aceste potențialități desemnează aptitudinile a ceea ce eu numesc omul capabil, altă denumire a sinelui. „Eu pot să-mi amintesc" se înscrie și el în registrul putințelor de a face ale omului capabil. Asemenea celorlalte capacități, ea ține de acel mod de certitudine care merită numele de atestare, aceasta din urmă fiind în același timp irefutabilă în termeni de dovadă cognitivă și supusă bănuielii în virtutea caracterului său de credință. Fenomenologia mărturiei a condus analiza atestării pînă în pragul lui a face istorie. Astfel, aceste potențialități, cărora eidetica pretinde să le atingă nucleul invariant, rămîn nedeterminate în privința efectuării lor istorice. Fenomenologia trebuie să se ridice aici la nivelul unei hermeneutici care își însușește figurile culturale limitate ce constituie oarecum textul istoric al memoriei. O astfel de mediație prin istorie este în principiu posibilă datorită caracterului declarativ al memoriei. În plus, ea este făcută mai urgentă de către caracterul problematic al fenomenului mnemonic central, și anume enigma unei reprezentări prezente a trecutului absent. Devine astfel legitim să presupunem că memoria se lasă percepută în forme culturale limitate istoric. În schimb, aceste determinații culturale sînt identificabile conceptual în măsura în care ele sînt de fiecare dată limitate. „Criza memoriei" — ca „*mnemonics*

of dispossession" ale lui Terdiman — constituie una dintre aceste cristalizări asumate împreună de către istoria literară şi fenomenologia concepută ca hermeneutică. Procesul de istorizare a memoriei, vărsat în beneficiul unei fenomenologii hermeneutice a memoriei, se dovedeşte astfel strict simetric cu procesul prin care istoria îşi exercită funcţia corectivă a adevărului cu privire la o memorie ce nu încetează să-şi exercite funcţia matricială.

Prin urmare, dezbaterea ce opune fără încetare pretenţiile rivale ale istoriei şi ale memoriei de a acoperi totalitatea cîmpului pe care reprezentarea trecutului îl deschide în spatele prezentului nu trebuie să ducă la o aporie paralizantă. Desigur, în condiţiile unei retrospecţii comune memoriei şi istoriei, conflictul rămîne indecis. Dar putem şti de ce este aşa, dacă reaşezăm raportul prezentului istoric cu trecutul în arierplanul marii dialectici care amestecă anticipaţia hotărîtă, repetarea trecutului şi preocuparea prezentă. Astfel încadrate, *istoria memoriei* şi *istorizarea memoriei* se pot înfrunta într-o dialectică deschisă ce le apără de această trecere la limită, de această *hybris* echivalentă, pe de o parte, cu pretenţia de a reduce memoria la nivelul unuia dintre obiectele sale şi, pe de altă parte, cu pretenţia memoriei colective de a-şi subordona istoria prin intermediul acelor abuzuri de memorie care sînt comemorările impuse de puterea politică sau de grupuri de presiune.

Această dialectică deschisă dă o replică rezonabilă întrebării ironice puse încă din Preludiul părţii a doua, şi anume dacă *pharmakon*-ul invenţiei istoriei după modelul invenţiei scrierii este o otravă sau un leac. Întrebarea iniţială, fals naivă, este „repetată" de acum înainte la modul lui *phronēsis*, al conştiinţei avizate.

Mărturiile a trei istorici care au înscris această dialectică în centrul meseriei de istoric vor contribui la instituirea unei astfel de conştiinţe avizate.

IV. NELINIŞTITOAREA STRANIETATE A ISTORIEI

Unheimlichkeit este numele dat de Freud sentimentului penibil resimţit cu ocazia unor vise ce se învîrteau în jurul temei scoaterii ochilor, a tăierii capului, a castrării. Termenul a fost fericit tradus prin „stranietate neliniştitoare" (în engleză *uncanny*).

Îl adopt cînd mă aflu pe punctul de a ridica pentru ultima oară mărturia la rangul de gîndire existenţială a mizelor teoretice angajate sub numele succesive de „moartea în istorie" (secţiunea I, 2), „dialectica

istoricității și a istoriografiei" (II, 2) și „dialectica memoriei și a istoriei" (secțiunea III, 2).

1. Maurice Halbwachs : memoria fracturată de istorie

Cititorii *Memoriei colective* n-au sesizat poate întotdeauna amploarea rupturii care întrerupe cursul lucrării atunci cînd e introdusă distincția neașteptată între memoria colectivă și memoria istorică[66]. Principala linie despărțitoare pentru care autorul s-a luptat mai înainte nu trecea oare între memoria individuală și memoria colectivă, aceste „două feluri de memorie" (*Mémoire collective*, p. 97) — „două moduri în care se organizează amintirile" (*ibid.*)? Și totuși diferența e puternic marcată : între memoria individuală și memoria colectivă există o legătură strînsă, cele două feluri de memorie se întrepătrund. Aceasta e teza majoră a lucrării. Nu la fel stau lucrurile cu istoria, atîta timp cît ea nu e atribuită memoriei ce va deveni „istorică". Autorul se repune în situația școlarului care învață istoria. Această situație școlară e tipică. Istoria e învățată mai întîi prin memorarea unor date, a unor fapte, a unor nomenclaturi, a unor evenimente marcante, a unor personaje importante, a unor sărbători ce trebuie celebrate. Este în esență o povestire predată, avînd drept cadru de referință națiunea. În acest stadiu al descoperirii, istoria, ea însăși rememorată ulterior, e percepută, mai ales de către școlar, ca „exterioară" și moartă. Amprenta negativă pusă pe faptele evocate constă în aceea că elevul nu a putut să le fie martor. E domnia lucrurilor știute din auzite și a lecturii didactice. Sentimentul de exterioritate este întărit de încadrarea calendaristică a evenimentelor predate : la această vîrstă se învață citirea calendarului, la fel cum s-a învățat citirea ceasului[67]. Insistența asupra conceptului de exterioritate are desigur un accent polemic, dar ea produce o perplexitate ce ne este familiară încă din *Phaidros* al lui Platon. Capitolul este consacrat în continuare resorbirii progresive a distanței dintre istoria predată și memoria trăită, distanță reconstruită ea însăși în situația ulterioară. „Deci, numai ulterior putem lega diversele faze ale vieții noastre de evenimentele naționale." (*op. cit.*, p. 101) Însă, la început, asupra memoriei se exercită

[66] Titlul capitolului 3 este „Memorie colectivă și memorie istorică". Citatele trimit la binevenita reeditare din 1997 a lucrării *La Mémoire collective, op. cit.*

[67] Aceste diviziuni „se impun din afară tuturor memoriilor individuale tocmai pentru că originea lor nu se află în nici una din ele" (*La Mémoire collective, op. cit.*, p. 101). La fel se întîmplă cu „datele marcate pe cadranul istoriei" (*ibid.*).

o anumită violență venită din exterior[68]. Descoperirea a ceea ce se va numi memorie istorică rezidă într-o adevărată aculturație la exterioritate[69]. Este aculturația unei familiarizări progresive cu numele familiar, cu stranietatea neliniștitoare a trecutului istoric.

Această familiarizare constă într-un parcurs inițiatic prin cercurile concentrice formate de nucleul familial, camaraderiile, prieteniile, relațiile sociale ale părinților și, mai presus de toate, de descoperirea trecutului istoric prin intermediul memoriei străbunilor. Legătura transgenerațională constituie în această privință coloana vertebrală a capitolului „Memorie colectivă și memorie istorică" : prin memoria ancestrală trece „rumoarea confuză care este la fel ca vîltoarea istoriei" (*op. cit.*, p. 111). În măsura în care bătrînii familiei nu se mai interesează de evenimentele contemporane, ei trezesc interesul generațiilor viitoare pentru ceea ce a fost cadrul copilăriei lor.

Aș dori să mă opresc încă o dată[70] la acest fenomen al memoriei transgenerationale care structurează în profunzime capitolul despre Maurice Halbwachs. El este cel ce asigură tranziția de la istoria învățată la memoria vie. În *Temps et Récit* evocam acest fenomen sub titlul „Șirul generațiilor" și îl rînduiam printre procedurile inserției timpului trăit în imensitatea timpului cosmic[71]. La drept vorbind, nu este încă vorba de o procedură a istoriografiei, așa cum sînt timpul calendaristic și arhivele. E vorba de o experiență puternică contribuind la lărgirea cercului apropiaților noștri prin deschiderea sa în direcția unui trecut care, deși aparține vîrstinicilor aflați încă în viață, ne pune în contact cu experiențele unei alte generații decît a noastră. Cheia pe care o reprezintă noțiunea de generație are dublul sens al contemporaneității unei „aceleiași" generații căreia îi aparțin ființe de vîrste diferite și al șirului generațiilor, înțeles ca înlocuire a unei generații prin alta. Copii fiind, învățăm să ne situăm în această dublă relație rezumată foarte bine de expresia triplei domnii a predecesorilor, a contemporanilor și a succesorilor, propusă de Alfred Schutz[72]. Această expresie marchează

[68] „Evenimentele și datele care constituie însăși substanța vieții de grup nu pot fi pentru individ decît niște semne exterioare, la care ele nu se referă decît cu condiția de a ieși din sine." (*ibid.*, p. 102)

[69] Cînd cuvîntul e pronunțat pentru prima oară în text, se vorbește cu prudență despre „o altă memorie ce va fi numită istorică, unde nu ar fi cuprinse decît evenimentele naționale pe care nu le-am putut cunoaște la vremea lor" (*ibid.*, p. 105).

[70] Am întîlnit problema legăturii generaționale referitor la conceptul kierkegaardian de „repetiție" reluat de Heidegger. Am evocat cu acea ocazie, citîndu-l pe P. Legendre, aspectul instituțional al filiației.

[71] *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, pp. 198–211.

[72] Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World, op. cit.*

tranziția de la o legătură interpersonală („noi") la o relație anonimă. Stă mărturie legătura de filiație care produce simultan o breșă și o sutură. Este în același timp o legătură carnală, ancorată în biologie grație reproducerii sexuate și înlocuirii constante a morților prin vii, și o legătură socială puternic codificată de sistemul înrudirii propriu societății căreia îi aparținem. Între biologic și social se intercalează sentimentul în același timp afectiv și juridic al adopției, care ridică faptul brut al zămislirii la nivelul simbolic al filiației, în sensul cel mai tare al cuvîntului[73]. Această legătură carnală cu multiple valențe tinde să dispară în noțiunea de șir al generațiilor. În textul său cvasi-autobiografic scris la persoana întîi, Maurice Halbwachs subliniază rolul povestirilor auzite din gura bătrînilor familiei la lărgirea orizontului temporal care consfințește noțiunea de memorie istorică. Întemeindu-se pe povestirea strămoșilor, legătura de filiație se grefează pe imensul arbore genealogic ale cărui rădăcini se pierd în solul istoriei. Iar atunci cînd povestirea strămoșilor recade la rîndul ei în tăcere, anonimatul legăturii generaționale are întîietate asupra dimensiunii carnale a legăturii de filiație. Nu mai rămîne atunci decît noțiunea abstractă de șir al generațiilor : anonimatul a făcut ca memoria vie să cadă în istorie.

Nu putem spune totuși că mărturia lui Maurice Halbwachs duce la o dezavuare a memoriei colective. Termenul însuși sancționează succesul relativ al integrării istoriei într-o memorie individuală și colectivă lărgită. Pe de o parte istoria școlară, alcătuită din date și cifre memorate, e însuflețită de curente de gîndire și de experiență și devine ceea ce același sociolog considerase mai înainte drept „cadrele sociale ale memoriei". De cealaltă parte, memoria, atît cea personală cît și cea colectivă, se îmbogățește cu trecutul istoric care devine treptat al nostru. Înlocuind ascultarea spuselor „bătrînilor", lectura dă noțiunii de urme ale trecutului o dimensiune deopotrivă publică și intimă. Descoperirea monumentelor trecutului constituie un prilej de a descoperi „insulele de trecut păstrate" (*op. cit.*, p. 115), în timp ce orașele vizitate își păstrează „fizionomia de odinioară" (*ibid.*). Astfel, puțin cîte puțin, memoria istorică se integrează în memoria vie. Caracterul enigmatic care întunecă povestirile trecutului îndepărtat se atenuează pe măsură ce lacunele propriilor noastre amintiri

[73] Insist în altă parte asupra faptului că nașterea și moartea nu constituie niște amintiri personale, ci aparțin memoriei apropiaților noștri, care se bucură de prima și se întristează la cea de a doua. Memoria colectivă, și cu atît mai mult memoria istorică, nu reține din aceste „evenimente" decît înlocuirea actorilor istorici unii cu alții, conform înșiruirii reglementate a transmiterii rolurilor. Sub privirea terțului istoric, generațiile se succed în scriptele stării civile.

dispar iar obscuritatea lor se risipeşte. La orizont se profilează dorinţa unei memorii integrale care să recupereze memoria individuală, memoria colectivă şi memoria istorică, dorinţă ce îi smulge lui Halbwachs următoarea exclamaţie, demnă de Bergson (şi de Freud) : „Nu uităm nimic" (*op. cit.*, p. 126).

Să se fi topit în cele din urmă istoria în memorie? Iar memoria să se fi lărgit, devenind memorie istorică? Ultimele reticenţe ale lui Maurice Halbwachs sînt semnificative în această privinţă. La prima vedere, ele stau mărturie despre o nelinişte la hotarele disciplinei istorice şi despre o ceartă vizînd departajarea disciplinară. E adevărat, însă criza devine mai profundă chiar în punctul unde memoria istorică întîlneşte memoria colectivă. Mai întîi, referinţa majoră a memoriei istorice rămîne naţiunea ; or, între individ şi naţiune există multe alte grupuri, în special profesionale. Se menţine apoi o discordanţă secretă între memoria colectivă şi memoria istorică, discordanţă pe care ceilalţi doi martori ai noştri o vor amplifica, fapt ce îl face pe Halbwachs să spună că „în general, istoria începe acolo unde se opreşte tradiţia" (*op. cit.*, p. 130). Rolul scrierii, care a devenit pentru noi axul în jurul căruia se învîrte operaţiunea istoriografică, e considerat de autor drept principiul distanţării de „naraţiunea neîntreruptă" unde se depune istoria. Îndepărtarea în timp este astfel consfinţită de îndepărtarea în scriere. În acest sens, îmi place să subliniez, în textul lui Halbwachs, recursul recurent la adverbul *odinioară* , pe care îl opun cu plăcere lui *mai înainte* al memoriei[74]. În ultimele pagini ale capitolului, opoziţia între procedurile istoriei erudite şi exerciţiul memoriei colective se transformă în rechizitoriu, ca o sfidare la adresa unor colegi apropiaţi ca Marc Bloch şi Lucien Febvre.

Două sînt trăsăturile distinctive ale istoriei, considerate ireductibile. Continuităţii memoriei vii i se opune mai întîi discontinuitatea indusă de munca de periodizare proprie cunoaşterii istorice ; discontinuitate ce evidenţiază caracterul împlinit, abolit, al trecutului : „Avem impresia că în istorie totul se reînnoieşte de la o perioadă la alta" (*op. cit.*, p. 132). Astfel, istoria e interesată mai ales de diferenţe şi de opoziţii. Memoriei colective îi revine atunci sarcina, mai ales cu prilejul marilor răsturnări, de a sprijini noile instituţii sociale „cu tot ce poate fi reluat din tradiţii" (*op. cit.*, p. 134). Tocmai această dorinţă, această aşteptare va fi pusă în discuţie de criza conştiinţei istorice evocată de cei doi autori ai noştri. A doua trăsătură distinctivă : există mai multe memorii

[74] „Există o soluţie de continuitate între societatea care citeşte această istorie şi grupurile care au fost odinioară martori sau actori ai evenimentelor redate." (*La Mémoire collective, op. cit*, p. 131)

colective. În schimb, „istoria e una şi se poate spune că nu există decît o istorie" (*op. cit.*, pp. 135–136). Desigur, naţiunea rămîne, aşa cum am spus, referinţa majoră a memoriei istorice, iar cercetarea istorică continuă să facă deosebirea între istoria Franţei, istoria Germaniei, istoria Italiei. Dar cel vizat prin intermediul „somaţiilor succesive" e un tablou total, în care „orice fapt este la fel de interesant ca oricare altul şi merită la fel de mult să fie dezvăluit şi transmis" (*op. cit.*, p. 134). Iată astfel evocat, prin acest tablou unde „totul se află [...] pe acelaşi plan", punctul de vedere imparţial a cărui teorie va fi făcută de Thomas Nagel[75]. Manifestarea sa istorică este „orientarea naturală a spiritului istoric" (*op. cit.*, p. 136) în direcţia istoriei universale, care se poate prezenta ca „memoria universală a speciei umane" (*op. cit.*, p. 137). Nu este oare Polymnia muza istoriei? Or, nu poate fi vorba să retrăim un astfel de trecut redevenit exterior grupurilor înseşi.

Textul lui Maurice Halbwachs descrie aşadar o curbă : de la istoria şcolară, exterioară memoriei copilului, ne-am ridicat la o memorie istorică ce se topeşte la modul ideal într-o memorie colectivă pe care, în schimb, o măreşte, şi ajungem *in fine* la o istorie universală interesată de diferenţele între epoci şi resorbind diferenţele de mentalitate într-o privire ce nu vine de nicăieri. Mai merită încă istoria, astfel reconsiderată, numele de „memorie istorică"[76]? Memoria şi istoria nu sînt oare condamnate la o coabitare forţată?

2. Yerushalmi : „angoasa în istoriografie"

Herodot ar putea fi numit părintele istoriei ; sensul în istorie a fost invenţia evreilor.
Zakhor, p. 24.

Cartea lui Yerushalmi[77] are virtutea, despre care stau mărturie numeroase opere ale gînditorilor evrei, de a oferi acces la o problemă universală graţie excepţiei reprezentate de singularitatea existenţei evre-

[75] Cf. mai sus cele notate cu privire la imparţialitate, dorinţă comună istoricului şi judecătorului (partea a treia, cap. 1, pp. 387–379).

[76] Însăşi expresia „memorie istorică" e pusă de mai multe ori sub semnul întrebării (*La Mémoire collective, op. cit.*, p. 105, 113, 118, 140).

[77] Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, 1982 ; trad. fr. de Éric Vigne, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte, 1984.

ieşti. Este cazul tensiunii între memoria evreiască şi scrierea istoriei, istoriografia, tensiune ce traversează secolul. Astfel, această carte intervine la momentul potrivit în propriul meu discurs asupra istoriei, atunci cînd accentul e pus pe distanţarea constitutivă a perspectivei istorice în raport cu însăşi memoria colectivă, mai ales colectivă, ar trebui să spunem. În acest sens, cartea însoţeşte pasul făcut în afara memoriei şi evocat de Maurice Halbwachs, autor evocat cu gratitudine de Yerushalmi. Pentru a desemna cunoaşterea istorică este deja semnificativ termenul „istoriografie" care, conform traducătorului francez, desemnează mult prea des în franceză o disciplină reflexivă, şi anume „analiza în timp a metodelor şi a interpretărilor istoricilor" (*Zakhor*, p. 5)[78]. Singularitatea experienţei evreieşti constă în indiferenţa seculară a unei culturi eminamente încărcată cu istorie faţă de tratarea istoriografică a acesteia. O astfel de singularitate îmi pare a fi revelatoare pentru rezistenţele pe care orice memorie le poate opune unui atare tratament. În acest sens, ea dezvăluie criza generată de istoria ca istoriografie în chiar inima memoriei ; faptul că memoria personală sau colectivă se referă prin definiţie la un trecut menţinut viu graţie transmiterii din generaţie în generaţie, iată sursa rezistenţei memoriei faţă de tratarea sa istoriografică. E prezent aici pericolul dezrădăcinării ; n-a spus oare Halbwachs : „Istoria începe acolo unde se opreşte tradiţia"? Or, există mai multe feluri ale tradiţiei de a se opri, după modul în care distanţarea istorică afectează memoria, o consolidează, o corectează, o deplasează, o contestă, o întrerupe, o distruge. Tabloul efectelor de distanţare este complex. Aici se afirmă specificităţile culturale şi tot aici singularitatea evreilor este cea mai instructivă pentru toţi[79]. Punctul critic este acela că memoria declarativă, memoria care se enunţă făcîndu-se povestire, se încarcă cu interpretări imanente povestirii. Putem astfel vorbi de sensul istoriei, care poate fi vehiculat de genuri literare străine grijii de a explica evenimentele istorice. Distanţarea istorică operează aşadar în inima experienţei verbale, discursive, literare. Şi aici, cazul

[78] După părerea mea, opţiunea semantică a autorului nostru merită extinsă la disciplina istoricilor în orice context cultural. Aşa cum am arătat mai sus, ea semnifică faptul că scrierea şi lectura constituie condiţiile consubstanţiale operaţiunii istorice.

[79] „Tema principală a acestei lucrări este ceva ce mi-a părut multă vreme a fi un paradox pe care am încercat să-l înţeleg : de ce, în timp ce iudaismul din toate epocile a fost puternic impregnat de sensul istoriei, istoriografia nu are în cel mai bun caz la evrei decît cel mult un rol ancilar, iar cel mai adesea nu are nici unul? În încercările pe care le-au cunoscut evreii, memoria trecutului a fost mereu esenţială, dar de ce istoricii nu au fost niciodată primii ei depozitari?" (*Zakhor, op. cit*, p. 12).

memoriei evreieşti e în acelaşi timp singular şi exemplar. Într-adevăr, n-ar trebui să se creadă că memoria, întrucît e străină istoriografiei, s-ar reduce la tradiţia orală. Lucrurile sînt departe de a se petrece aşa „la un popor atît de alfabetizat ca evreii şi atît de dăruit lecturii" (*op. cit.*, p. 14); exemplul dat de cultura evreiască, în mare pînă în epoca Luminilor, este acela al unei memorii încărcate de sens, dar nu de sens istoriografic. Cunoaştem foarte bine apelul la a-şi aminti — celebrul *Zakhor* —, de nenumărate ori repetat în Biblie[80], aşa cum am spus mai sus[81]; însă injoncţiunea ce vizează transmiterea povestirilor şi a legilor se adresează aici, prin intermediul celor apropiaţi, unui întreg popor interpelat sub numele colectiv de Israel; bariera între apropiat şi îndepărtat e desfiinţată; toţi cei chemaţi sînt apropiaţi. „Ascultă, Israele", spune Moise. Această injoncţiune face ca „pînă şi atunci cînd nu e cerută, memoria să rămînă mereu cea de care depinde totul" (*op. cit.*, p. 21). Că această injoncţiune nu desemnează nicidecum obligaţia de a scrie „o culegere adevărată de evenimente istorice" *(ibid.)*, iată ce trebuie să admitem şi să înţelegem mai întîi. Uimitor e faptul că, spre deosebire de conceptele dominante ale istoriei la greci, „Israelul antic a fost primul care a dat sens istoriei"[82]. Expresia „Dumnezeul strămoşilor noştri" reprezintă prima mărturie a caracterului „istoric" al revelaţiei biblice[83]. Dacă ne oprim un moment la această mărturie, ne putem întreba dacă recunoaşterea tardivă a caracterului istoric al credinţei biblice nu constituie deja o reconstrucţie provenită din istoriografia ce îşi caută antecedentele sau, mai bine zis, un sol nu doar anterior, ci şi străin, în care să se înrădăcineze. Tocmai printr-un astfel de efect straniu folosim noi cuvîntul *istorie*, cu atît mai mult cu cît vorbim de sensul istoriei fără istoriografie[84]. Desigur, o

[80] Deuteronom, 6, 10–12 ; 8, 11–18.

[81] Cf. mai sus discuţia despre presupusa datorie a memoriei (prima parte, cap. 2, pp. 109–115).

[82] „Întîlnirea esenţială a omului cu divinul a părăsit brusc — ca să spunem aşa — împărăţia naturii pentru a se înscrie în planul istoriei, gîndită de acum înainte în termenii unei sfidări lansate de Dumnezeu şi ai unui răspuns dat de om." (*Zakhor*, *op. cit.*, p. 24)

[83] În această privinţă, trebuie să-i fim recunoscători lui Yerushalmi de a nu fi mărit opoziţia între timpul ciclic şi timpul liniar : dacă timpul istoriei este liniar, reîntoarcerea anotimpurilor, a riturilor şi a sărbătorilor e ciclică. Pe această temă, se va citi A. Monigliano, „Time and ancient historiography", în *Ancient and Modern History*, Middletown, Conn., 1977, pp. 179–214. Yerushalmi notează cu îndreptăţire că „percepţiile timpului şi concepţiile istoriei nu acoperă acelaşi lucru" (*Zakhor, op. cit.*, pp. 122–123).

[84] „Dificultatea de a da seama de acest paradox aparent provine dintr-o sărăcie a limbajului care ne constrînge, *din lipsă de altceva mai bun*, să utilizăm cuvîntul

exegeză riguroasă a vocabularului biblic al memoriei, inserat el însuşi în acela al Alianţei, exegeză completată cu o muncă atentă de corelare între riturilor marilor sărbători şi a povestiri[85], conferă acestei reconstrucţii a sensului ebraic al istoriei o exactitate şi o fidelitate ce o fac să se apropie de reefectuarea îndrăgită de Collingwood. În redactarea canonică a Torei, locul povestirii, alături de legi şi chiar înaintea lor, dovedeşte această grijă pentru sensul istoriei. Dar cum diferenţele între poezie şi legendă pe de o parte şi istoria savantă pe de alta este ignorată, sensul istoriei ignoră istoriografia. Noi sîntem aceia care, echipaţi cu metoda istorico-critică, ne întrebăm dacă o anumită povestire constituie o „culegere adevărată de evenimente istorice". Aşadar, sub controlul privirii retrospective, putem spune împreună cu Yerushalmi că „nu există echivalenţă între sensul în istorie, memoria trecutului şi scrierea istoriei [...] [şi că] nici sensul, nici memoria nu depind în final de genul istoric" (*op. cit.*, pp. 30-31). Închiderea Canonului, ratificată de lectura publică la sinagogă a povestirilor din Pentateuh şi a pasajelor extrase în fiecare săptămînă din Profeţi, a conferit corpusului biblic completat cu Talmudul şi Midrash, autoritatea Sfintelor Scripturi[86]. Din această autoritate, ai cărei paznici şi garanţi au fost rabinii, urma să rezulte indiferenţa şi chiar rezistenţa comunităţilor evreieşti din Evul Mediu (şi de mai tîrziu) faţă de o tratare istoriografică a propriei lor istorii şi a propriilor lor suferinţe. La care trebuie să adăugăm speculaţiile ulterioare ale Înţelepţilor, care se vor îndepărta net de orice atenţie acordată unui sens al istoriei încă imanent povestirilor şi riturilor epocii biblice.

Nu stă în intenţia noastră de a reconstitui, pe urmele lui Yerushalmi, etapele confruntării între memorie, sensul istoriei şi istoriografie. În schimb, reflecţiile finale ale autorului ne interesează foarte mult, prin faptul că singularitatea evreiască se dovedeşte a fi exemplară în privinţa a ceea ce autorul numeşte el însuşi „angoasa în istoriografie" (*op. cit.*, p. 93), angoasă căreia îi este consacrată ultima din cele patru conferinţe care constituie cartea *Zakhor*. Angoasa proprie „istoricului evreu profesionist" (*op. cit.*, p. 97), cum se declară Yerushalmi, este exemplară

«istoric» pentru a desemna atît trecutul tratat de istorici, cît şi trecutul tradiţiei evreieşti." (*ibid.*, p. 42) Se va remarca mărturisirea : *în lipsă de altceva mai bun*.

[85] Se vor nota în special povestirile în formă de *credo*, cum ar fi Deuteronomul 26, 5-9, în jurul căruia marele exeget Von Rad articula odinioară „teologia tradiţiilor vechiului Israel" : *Theologie des Alten Testaments*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1960.

[86] Sfinte : adică puse la o parte faţă de restul discursului şi deci faţă de privirea critică.

prin aceea că însuşi proiectul unei *Wissenschaft des Judentums*, apărut în Germania în jurul anului 1820, nu se mărgineşte la apariţia unei metodologii ştiinţifice, ci implică o critică radicală a sensului teologic aderent memoriei evreieşti şi echivalează cu adoptarea ideologiei istoriciste care subliniază istoricitatea tuturor lucrurilor. Raportul vertical între eternitatea vie a intenţiei divine şi vicisitudinile temporale ale poporului ales, care constituia principiul sensului biblic şi talmudic al istoriei, cedează locul unui raport orizontal de înlănţuire cauzală şi de validări din partea istoriei a tuturor convingerilor puternice ale tradiţiei. Evreii pioşi resimt „povara istoriei" mai mult decît ceilalţi[87].

Exemplară este aici corelaţia între istoriografie şi secularizare, adică, pentru evrei, „asimilarea în exterior, prăbuşirea în interior" (*op. cit.*, p. 101). Unei concepţii providenţiale a istoriei i se substituie noţiunea unei istorii evreieşti profane ce s-ar desfăşura pe acelaşi plan de realitate ca orice altă istorie.

Astfel, după exemplul destinului poporului evreu, se pune pentru toţi problema raporturilor între o istoriografie despărţită de memoria colectivă şi ceea ce subzistă în aceasta din tradiţiile neistorizate. Trebuie deschis acum evantaiul soluţiilor evocate mai sus. În măsura în care, în memoria evreiască, „memoria grupului [...] nu a depins niciodată de istorici" (*op. cit.*, p. 110), se pune problema şocului istoriei asupra oricărei memorii. Istoriografia, notează Yerushalmi, reflectînd aici în numele tuturor, „nu reprezintă o tentativă de a restaura memoria, ci un gen cu adevărat nou de memorie" (*op. cit.*, p. 111). Împingînd mai departe argumentul, Yerushalmi se întreabă dacă proiectul de a salva totul din trecut este cu adevărat rezonabil. Însăşi ideea de a nu uita nimic nu se întîlneşte oare cu nebunia omului memoriei integrale, celebrul Funes *el memorioso* („Funes cel ce nu uită") din *Fictiones* de Borges? În mod paradoxal, delirul de exhaustivitate se dovedeşte a contrazice însuşi proiectul de a face istorie[88]. În mod ciudat, Yerushalmi reia exclamaţia lui Nietzsche din *A Doua Consideraţie inactuală* : „Există un grad de insomnie, de rumegare, de sens istoric dincolo de care fiinţa vie e zguduită şi în cele din urmă distrusă" (citat în *Zakhor*, p. 147). Perplexitatea autorului e mare. Pe de o parte, el aude cuvintele

[87] „Povara istoriei" este titlul unui articol al lui H. White : „The Burden of History", în *History and Theory* 5 (1966), *op. cit.*, pp. 111–134, citat de Yerushalmi în *Zakhor*, *op. cit.*, p. 144.

[88] „Întreprinderea a sfîrşit prin a se auto-întreţine, cercetarea a devenit faustiană [...], umbra lui Funes care nu uită nimic planează peste noi toţi." (*ibid.*, pp. 118–119)

optimiste ale lui Rosenstock–Huessi despre funcţia terapeutică a istoriei[89]. De cealaltă, ciuleşte urechea la cuvintele antiistoriciste ale lui G. Scholem şi F. Rosenzweig. Prins între două focuri — „lumea evreiască se află astăzi la o răscruce de drumuri" (*op. cit.*, p. 116) —, Yerushalmi îşi asumă „angoasa" care e aceea a „istoricului evreu profesionist". Poate că această angoasă este a noastră, a tuturor, copii bastarzi ai memoriei evreieşti şi ai istoriografiei secularizate a secolului al XIX-lea.

3. Pierre Nora : insolitele locuri ale memoriei

Pierre Nora este inventatorul „locurilor memoriei"[90]. Noţiunea este piatra unghiulară a imensei colecţii de articole adunate de Pierre Nora şi plasate în 1984 sub acest semn tutelar. Pentru a-i descoperi neliniştitoarea stranietate trebuie să refacem întregul parcurs al eseurilor autorului, începînd cu articolul din 1984 şi mergînd pînă la cel din 1992, data publicării volumului III al *Lieux de mémoire*. Siguranţei tonului din primul articol, intitulat „Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux" îi succede agasarea provocată de confiscarea temei de către pasiunea comemorării împotriva căreia autorul se ridicase în numele istoriei naţionale. Această mare mişcare de pendulare de la primul la ultimul eseu dezvăluie poate insolitul pe care noţiunea l-a implicat încă de la început.

a) Articolul din 1984 anunţă din capul locului în acelaşi timp o ruptură, o pierdere şi emergenţa unui nou fenomen. Ruptura are loc între memorie şi istorie. Pierderea este aceea a aşa–numitei „istorii–memorie". Fenomenul nou este stadiul unei „memorii surprinse de istorie". Tonul este acela al unui istoric care ia poziţie faţă de timpul în care îşi articulează triplul anunţ. Acesta nu se referă la un eveniment, ci

---

[89] „Istoricul, scrie E. Rosenstock–Huessi, este medicul memoriei. El are onoarea de a îngriji rănile, adevăratele răni. La fel cum medicul trebuie să acţioneze independent de teoriile medicale deoarece pacientul său e bolnav, istoricul trebuie să acţioneze împins de morală, pentru a restaura memoria unei naţiuni sau aceea a omenirii." (*Out of Revolution*, New York, 1964, p. 696 ; citat de Yerushalmi, *Zakhor, op. cit.*, p. 110)

[90] Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, I, „La République", *op. cit.*, 1984, pp. XVII–XLII.

la o situație. Și tocmai pe fondul acestei situații trebuie să se vorbească pentru prima oară de locurile memoriei. Să reluăm fiecare dintre aceste puncte, începînd cu ultimul și punînd povizoriu între paranteze aluziile dispersate la tema locurilor memoriei.

Judecata istoricului se înrudește cu aceea a filosofului Karl Jaspers, care statuează asupra „situației spirituale a timpului nostru". El abordează această situație ca istoric, la modul unei conjuncturi căreia e important să i se descifreze simptomele cu o docilitate ce justifică fermitatea luării de poziție. Memoria despre care se vorbește la început nu e capacitatea generală asupra căreia anchetează fenomenologia, ci o configurație culturală de același ordin cu aceea la care s-a referit mai sus Terdiman ; iar istoria nu e operațiunea obiectivă despre care tratează epistemologia, ci reflecția de gradul doi căreia i se rezervă adesea în Franța termenul „istoriografie" în sensul de istorie a istoriei. De aceea locul ei este la sfîrșitul unui capitol consacrat condiției istorice, însă percepută în limitele prezentului istoric.

O primă temă, așadar : ruptura între memorie și istorie. Pentru o „memorie integrală", trecutul adera în mod continuu la prezent ; era „memoria adevărată". Memoria noastră, „care nu e decît istorie, urmă și triere" (*Les Lieux de mémoire*, I, p. XVIII), și-a pierdut „adecvarea istoriei și a memoriei" (*ibid.*). „De îndată ce există urmă, mediație, nu ne mai aflăm în memoria vie, ci în istorie" (*op. cit.*, p. XIX)[91]. Memoria este un fenomen mereu actual, un loc trăit la prezentul etern, „istoria unei reprezentări a trecutului" (*ibid.*); „Memoria este absolută, iar istoria nu cunoaște decît relativul" (*ibid.*); „Istoria este delimitarea trecutului trăit" (*op. cit.*, p. XX)[92].

O a doua temă : pierderea istoriei–memorie. „Vorbim atît de mult despre memorie doar pentru că ea nu mai există." (*op. cit.*, p. XVII) Extracție, împlinire, sfîrșit, trecut definitiv mort, tot atîtea cuvinte ce exprimă dispariția. Simptomele : sfîrșitul țăranilor ; sfîrșitul societăților–memorie (Biserică, școală, familie, stat) ; sfîrșitul ideologiilor–memorie unind viitorul proiectat cu trecutul memorat — și, în schimb, apariția unei „istorii a istoriilor" (*op. cit.*, p. XX), a unei „conștiințe istoriografice". Ea „exprimă subversiunea internă a unei istorii–memorie printr-o

[91] O notație asupra memoriei evreiești care „excludea preocuparea pentru istorie"(*ibid.*, p. XIX) îi face aici ecou lui Yerushalmi.

[92] Toate acestea ne amintesc de Halbwachs, prin opoziția între memoria grupului, adică „memoriile multiple și demultiplicate, colective, plurale și individualizate" și istoria care „aparține tuturor și nimănui, ceea ce îi conferă vocația universalului" (*ibid.*, p. XIX).

istorie critică" (*op. cit.*, p. XXI) unde „istoria începe să-şi facă propria istorie" (*ibid.*). În special în Franţa „istoriografia e iconoclastă şi ireverenţioasă" (*ibid.*). Are loc într-adevăr o „dezidentificare cu memoria" (*ibid.*). Se precizează o temă anexă, care va lua amploare într-un articol ulterior al lui Nora : pierderea referinţei la naţiune, la statul–naţiune. Era vorba de o simbioză caracteristică spiritului celei de a treia Republici (jalonată în plan profesional de apariţia revistei *Revue historique* în 1876) care implică o definiţie a memoriei pierdute ca fiind ea însăşi deja deschisă, dincolo de intimitatea şi de continuitatea sa internă, spre fiinţa în comun a statului–naţiune. De unde noţiunea stranie de istorie–memorie în jurul căreia gravitează prima parte a articolului intitulat „La fin de l'histoire–mémoire" (*op. cit.*, pp. XVII–XXV). Memoria pierdută nu era o memorie individuală, nici o simplă memorie colectivă, ci deja o memorie instruită la modul sacralităţii : „istorie sacră întrucît naţiune sfîntă. Prin naţiune, memoria noastră s-a menţinut la nivelul sacrului" (*op. cit.*, p. XXII)[93]. „Naţiunea–istorie va fi fost ultima întrupare a istoriei–memorie." (*op. cit.*, p. XXIII) Istoria–memorie acoperea astfel prin intermediul naţiunii acelaşi spaţiu de sens ca memoria.

O a treia temă : din ruptura între istorie şi memorie, din pierderea asumată a istoriei–memorie se iveşte o nouă figură, aceea a „memoriei surprinse de istorie" (*op. cit.*, p. XXV). Sînt schiţate trei trăsături ale acestei noi figuri. Mai întîi, domnia arhivei. Această nouă memorie e o memorie „arhivistică" (*op. cit.*, p. XXVI), o „memorie de hîrtie", ar spune Leibniz. Recunoaştem în această „obsesie a arhivei" (*ibid.*) marea mutaţie exagerată în mitul din *Phaidros* cu privire la inventarea scrierii. Victorie a scripturalului în însăşi inima memorialului. Superstiţie şi respectare a urmei : „Sacrul s-a investit în urma care îl neagă" (*op. cit.*, p. XXVII). Ca în mitul platonician, sentimentul pierderii devine contrariul acestei instituţionalizări a memoriei. „A produce arhivă este imperativul epocii" (*op. cit.*, p. XXVIII). Pe un ton oarecum de imprecaţie, Nora strigă : „Arhivaţi, arhivaţi, va mai rămîne mereu cîte ceva!" (*ibid.*). Arhiva „nu mai este urma mai mult sau mai puţin intenţională a unei memorii trăite, ci secreţia voluntară şi organizată a unei memorii pierdute", „terorism al memoriei istorizate" (*ibid.*). Este într-adevăr tonul din *Phaidros* al lui Platon, dar şi tonul regăsit al lui Halbwachs, într-atît de insistent e subliniat caracterul constrîngător al acelei memorii venite din exterior. E demn de remarcat faptul că de această materializare a memoriei se

[93] Aceste cuvinte despre istoria–memorie îl îndepărtează pe Nora de Halbwachs, care instituia o ruptură netă între memoria colectivă şi memoria istorică.

leagă elogiul patrimoniului (1980 : anul patrimoniului) ale cărui efecte corozive cu privire la ideea de locuri ale memoriei, contemporană cu memoria surprinsă de istorie şi nu revoltată împotriva istoriei, vor fi arătate în următoarele eseuri ale lui Nora. El îi subliniază totuşi dilatarea „pînă la frontierele nesiguranţei" (*op. cit.*, p. XVII) : de la o „proprietate transmisă de strămoşi [ca] patrimoniu cultural al unei ţări" — pe scurt, „de la o concepţie foarte restrictivă a monumentelor istorice, s-a trecut foarte brutal, o dată cu convenţia siturilor, la o concepţie care, teoretic, ar putea să nu lase să scape nimic" (*op. cit.*, p. XXVIII). Cititorul lui Nora putea să audă încă din 1984 ameninţarea unei reduceri inverse a locurilor memoriei la nişte situri topografice lăsate pradă comemorărilor. O a doua trăsătură, un al doilea simptom : Nora vede în mişcarea de „conversiune definitivă a memoriei în psihologie individuală" (*op. cit.*, p. XXXIX) preţul ce trebuie plătit pentru metamorfoza istorică a memoriei. Aceasta nu va fi, după opinia lui, o supravieţuire directă a „memoriei adevărate", ci un produs cultural de compensare pentru istorizarea memoriei. O astfel de conversiune ni i-a dat pe Bergson, Freud şi Proust. Dar, mai mult decît orice, îi datorăm celebra datorie a memoriei ce se impune fiecăruia dintre noi : „Cînd memoria nu se mai află pretutindeni, ea nu s-ar mai afla nicăieri dacă o conştiinţă individuală nu s-ar hotărî s-o ia în seama ei, printr-o decizie solitară" (*op. cit.*, p. XXX)[94]. Un ultim semn, un ultim simptom al metamorfozei memoriei surprinse de istorie : după memoria-arhivă şi memoria-datorie, memoria-distanţă. Aceasta era la drept vorbind prima temă şi anume tema rupturii între istorie şi memorie ; ea este reluată acum sub semul discontinuităţii : am ajuns „de la un trecut unitar* la un trecut pe care îl trăim ca pe o fractură" (*op. cit.*, p. XXXI). Răsună poate în această temă un ecou al lui Foucault, cel din *Arheologia cunoaşterii*, militant împotriva ideologiei continuităţii memoriale. Nora spune : „cult al continuităţii" (*ibid.*).

Pe fondul acestei noi situaţii apare noţiunea de locuri ale memoriei. Se subînţelege că nu e vorba numai şi nici în principal de locuri ale

[94] A doua referinţă la memoria evreiască : „Pentru a înţelege forţa şi chemarea acestei atribuiri, ar trebui poate să ne întoarcem spre memoria evreiască ce cunoaşte astăzi, la atîţia evrei deiudaizaţi, o reactivare de dată recentă. În această tradiţie care nu are altă istorie decît propria sa memorie, a fi evreu înseamnă a-ţi aminti că eşti evreu, dar această amintire irecuzabilă, o dată interiorizată, devine treptat o somatic. Memorie care e, în ultimă instanţă, memorie a memoriei. Psihologizarea memoriei a dat fiecăruia sentimentul că mîntuirea sa depinde în cele din urmă de o datorie imposibilă" (*Les Lieux de mémoire*, I, „La République", *op. cit.*, pp. XXX-XXXI).

* În original : „d'un passé de plain-pied..." [*nota trad.*].

memoriei grafice, ci de semne exterioare, ca în *Phaidros* al lui Platon, pe care se pot sprijini conduitele sociale pentru tranzacţiile lor cotidiene. Astfel, primele locuri numite în volumul I sînt calendarul republican, grilă exterioară a timpului social, drapelul, emblemă naţională oferită tuturor. Tot atîtea obiecte simbolice ale memoriei noastre, precum Tricolorul, Arhivele, bibliotecile, dicţionarele, muzeele, în aceeaşi măsură ca sărbătorile, comemorările, Panteonul, Arcul de triumf, dicţionarul Larousse şi Zidul Federaţilor. Tot atîtea obiecte simbolice ale memoriei, oferite ca instrumente de bază ale muncii istorice. Locurile memoriei sînt, aş spune, nişte inscripţii în sensul larg dat acestui termen în meditaţiile noastre asupra scrierii şi spaţiului[95]. Această deschidere a noţiunii trebuie subliniată încă de la început, căci aplatizarea sa pe localităţile teritoriale ca urmare a metamorfozei patrimoniale a identităţii naţionale va face posibilă acapararea temei de către spiritul de comemorare, acaparare deplînsă de articolul din 1992. La început, în virtutea anvergurii sale, noţiunea nu se află în slujba memoriei, ci a istoriei: „Există locuri ale istoriei deoarece nu mai există medii ale memoriei", iată declaraţia netă care salută intrarea în scenă a noţiunii (*op. cit.*, p. XVII). Desigur, locurile sînt cele unde „se cristalizează şi se refugiază memoria" (*ibid.*), însă e vorba de o „memorie sfîşiată" a cărei sfîşiere nu este, e adevărat, atît de completă încît referinţa la memorie să poată fi ştearsă. Sentimentul continuităţii este aici pur şi simplu „rezidual". „Locurile memoriei sînt mai întîi nişte rămăşiţe." (*op. cit.*, p. XXI)[96] Din acest echivoc iniţial vor porni alunecările ulterioare ale noţiunii. Locul îşi dobîndeşte funcţia de la ruptura şi de la pierderea despre care am vorbit: „Dacă am mai locui încă în memoria noastră, nu am avea nevoie să-i consacrăm nişte locuri" (*op. cit.*, p. XIX)[97]. Cu toate acestea, caracterul rezidual al memoriei sub semnul istoriei critice îl face pe autor să spună că „o societate care s-ar

[95] Cf. mai sus, partea a doua, cap. 1.

[96] Trebuie evidenţiat faptul că ideea de comemorare invocată de mai multe ori rămîne prizoniera nostalgiei istorici-memorie. Ea nu este încă denunţată ca ripostă a memoriei la imperiul istoriei: „Fără vigilenţă comemorativă, istoria le-ar mătura repede [locurile memoriei]" (*ibid.*, p. XXIV). Memoria comemorativă va porni din nou la asaltul istoriei naţionale tocmai de la funcţia sa de refugiu. Fraza cu care începe ultimul articol asupra erei comemorării merită a fi citată: „Pendularea de la memorial la istorie, de la o lume unde aveam strămoşi la o lume a raportului contingent cu ceea ce ne face să fim, trecere de la o istorie totemică la o istorie critică: iată momentul locurilor memoriei. Nu mai e celebrată naţiunea, ci sînt studiate celebrările sale" (*ibid.*, p. XXV).

[97] Se aud aici ca un ecou criticile dezvoltate de Platon împotriva lui *hypomnēsis* (vezi prima parte, cap. 1).

trăi pe sine integral sub semnul istoriei n-ar cunoaşte în cele din urmă mai mult decît o societate tradiţională nişte locuri unde să-şi ancoreze memoria" (*op. cit.*, p. XX). Căci locurile rămîn locuri ale memoriei şi nu ale istoriei. Momentul locurilor istoriei este acela „unde mai palpită încă ceva dintr-o viaţă simbolică" (*op. cit.*, p. XXV).

Mai rămîne de vorbit despre locurile memoriei sub noul regim al memoriei surprinse de istorie. „Locurile memoriei, o altă istorie", se anunţă pe un ton hotărît în secţiunea a treia a articolului din 1984 (*op. cit.*, pp. XXXIV–XLII). Într-adevăr, eseul se termină cu o notă conciliantă. Li se acordă locurilor memoriei o eficacitate remarcabilă, aceea de a genera „o altă istorie". Ele îşi datorează această putere apartenenţei la cele două regimuri, al memoriei şi al istoriei. Pe de o parte, „trebuie să existe o voinţă a memoriei. [...] Dacă intenţia memoriei lipseşte, locurile memoriei sînt locurile istoriei". Dar nu se spune dacă această memorie este memoria pierdută a istoriei–memorie, a cărei pierdere a fost mai întîi deplînsă, sau e memoria refugiată în capcanele psihologiei individuale şi pretinzînd datoria. Pe de altă parte, trebuie ca istoria să-şi propună a fi o memorie luminată, corectată. Dar nu se spune nici ce se întîmplă cu proiectul de desacralizare a istoriei.

Această putere de a realiza interacţiunea celor doi factori astfel încît să se ajungă la o „supradeterminare reciprocă" se întemeiază pe structura complexă a locurilor memoriei care cumulează cele trei sensuri ale cuvîntului : material, simbolic şi funcţional. Primul ancorează locurile memoriei în nişte realităţi despre care s-ar putea spune că sînt date şi maniabile — cel de al doilea e opera imaginaţiei şi asigură cristalizarea amintirilor precum şi transmiterea lor — cel de al treilea trimite la virtual, pe care istoria are totuşi tendinţa de a-l destitui, aşa cum se vede în cazul evenimentelor fondatoare sau al evenimenelor spectacole, precum şi al locurilor refugii şi a altor sanctuare. Nora evocă cu acest prilej noţiunea de generaţie, căreia îi va fi consacrat un articol ulterior şi despre care se spune că ar cumula cele trei semnificaţii. Tonul devine aproape liric pentru a vorbi despre spirala colectivului şi a individualului, a prozaicului şi a sacrului, a imuabilului şi a mobilului — şi despre acele „inele încolăcite ale lui Moebius" unde se află închis „maximum-ul de sens într-un minimum de semne"(*op. cit.*, p. XXXV). Sub pretextul patrimoniului, evocat favorabil, vraja patrimonializării nu e încă percepută în tendinţa sa de a reduce locul memoriei la situl topografic şi a lăsa cultul memoriei pradă abuzurilor comemorării.

b) Primul articol din 1984 asupra locurilor memoriei trebuia să fie urmat de mai multe alte intervenţii ale lui Nora în punctele strategice ale ansamblului operei întreprinse. În eseul „La nation–mémoire" publicat după mai mult de patruzeci de texte consacrate naţiunii (*Lieux de mémoire*, II), recompunerea la care invită clarificările sale punctuale are drept principală temă devenirea „memoriei naţionale". Sînt propuse patru tipuri care jalonează o cronologie cu articulaţii mari : memoria fondatoare, contemporană cu monarhia feudală şi cu perioada definitivării şi afirmării statului ; memoria–stat, „absorbită în imaginea popriei sale reprezentări" (caracterizată mai sus de Louis Marin prin „portretul regelui") ; memoria naţională, memorie a naţiunii devenită conştientă de sine ca naţiune, pentru care depune mărturie Michelet, tip ce „transcende orice loc al memoriei deoarece, dintre toate, el este locul geometric şi numitorul comun, sufletul acestor locuri ale memoriei" (*Lieux de mémoire*, II, p. 649) ; în sfîrşit, memoria–cetăţean, al cărei „model chintesenţial" este Alain (*op. cit.*, p. 650). Dar, spune el, al cincilea tip este cel ce dă retrospectiv un sens acestui parcurs, în realitate decepţionant : acesta este tipul nostru, „memoria–patrimoniu" (*ibid.*). Pentru cercetarea noastră asupra destinului ideii de locuri ale memoriei în textele lui Nora, acest moment al analizei este decisiv : el marchează o răsturnare a însăşi noţiunii de loc al memoriei. Definiţia e concisă : „prin memorie–patrimoniu nu trebuie să ne mulţumim a înţelege lărgirea brutală a noţiunii şi dilatarea sa recentă şi problematică la toate obiectele martore ale trecutului naţional ci, mult mai profund, trasformarea mizelor tradiţionale ale memoriei înseşi în bun comun şi în moştenire colectivă"(*ibid.*). Se va vorbi mai mult despre aceasta în ultimul eseu al lui Nora, plasat la sfîrşitul volumului III al *Lieux de mémoire* ; deocamdată e subliniată doar amprenta sa asupra dialecticii memoriei şi a istoriei. Despre transformarea patrimonială se spune doar că ea „aduce reînnoirea pretutindeni în cursul abordării istorice a Franţei prin memorie, a cărei centralitate ar dori s-o consfinţească acest demers al lucrării *Lieux de mémoire* (*op. cit.*, p. 651). De acum înainte, sentimentul de apartenenţă la naţiune, „la modul unei sensibilităţi reînnoite faţă de singularitatea naţională" deţine întîietatea asupra mediaţiilor şi a opoziţiilor faţă de identificarea naţiunii cu statul : „E vremea unei memorii–patrimoniu şi a regăsirii de către Franţa a unei naţiuni fără naţionalism" (*op. cit.*, p. 652). Estomparea legăturii naţiunii cu statul are drept corolar promovarea memoriei, singura datorită căreia „naţiunea îşi păstrează unitatea, pertinenţa şi legitimitatea" (*op. cit.*, p. 653). Făcînd astfel economie de ocolul prin stat, memoria pretinde totodată să

economisească ocolul prin istorie, fundament solidar al constituirii statului–națiune în Franța : „o istorie desfășurată în întregime sub orizontul statului–națiune nu poate da seama de sedimentarea națională a memoriei, care s-a înnodat în jurul statului" (*op. cit.*, p. 654). De acum înainte, „«Franța» este propria sa memorie sau nu va fi nimic" (*op. cit.*, p. 655).

La sfîrșitul acestui scurt eseu persistă încă o anumită consimțire la survenirea memoriei–patrimoniu considerată a caracteriza cel de al cincilea tip de memorie națională, și la aceea a corolarului ei, „desprinderea de versiunea naționalistă a națiunii, galocentrică, imperială și universalistă" (*op. cit.*, p. 657). Nu e totuși sigur că a fost spus ultimul cuvînt, într-atît de nedeterminată rămîne noțiunea de patrimoniu și într-atît de neobservată trece capacitatea sa de a dăuna ideii înseși de loc al memoriei.

c) Eseul „La génération", adăugat primei secțiuni, „Conflicts et partages" a părții a treia, „Les France", volumul I din *Lieux de mémoire* (pp. 931–969), nu pare nicidecum să anunțe prin titlu și prin tema sa un progres în analiza ideii de loc al memoriei și, mai exact, a transformării sale în contact cu ideea de patrimoniu. Lucrurile nu stau totuși chiar așa. Ideea de generație favorizează o viziune pur orizontală a legăturii sociale ; o generației o înlocuiește pe alta, prin substituire continuă ; ideea de generație marchează mai ales descalificarea generației descendente de către generația ascendentă : „Trecutul nu mai este lege : e esența fenomenului" (*Lieux de mémoire*, III, vol. I, p. 934). Această „ruptură simbolică" asigură preeminența identității orizontale asupra tuturor formelor de solidaritate verticală. În pofida aporiilor de care se lovește o definiție teoretică a fenomenului — și pe care le parcurge autorul —, se impune un anumit tip de apartenență, solidaritatea generațională și, o dată cu ea, o întrebare importantă : „De ce și cum, pe măsură ce se accelerează schimbarea, identificarea orizontală a individului prin simpla egalitate a vîrstelor nu a putut prevala asupra celorlalte forme ale identificării verticale?" (*op. cit.*, p. 942). Nu e suficient să retrasăm etapele „construcției istorice a modelului" (*op. cit.*, pp. 944–955), deși trecerea de la noțiunea înlocuirii morților prin vii, apropiată de biologie, la cea de generație înțeleasă ca o formațiune istorică singulară prilejuiește punerea în scenă a istoriei memoriei : „Există probabil în fiecare țară o generație, una singură, care a servit drept model și patron tuturor celor ce au urmat" (*op. cit.*, p. 944). Astfel, Musset a făurit formula poetică „fiii veacului", pe care am întîlnit-o

mai sus la Terdiman. În Franţa mai ales s-au înnodat în panoplia generaţională axele politicului şi literaturii, ale puterii şi cuvintelor. În această atmosferă, istoria a fost promovată la rangul de disciplină, cu marea sa periodizare ciclică care avea să fie celebrată în comun în Mai 1968. Rămîne de explicat de ce istoria Franţei a putut fi dictată de pulsaţia generaţiilor. Noţiunea propusă în acest scop este aceea de loc al memoriei, cu amestecul său de memorie şi istorie, sub semnul subversiunii generaţionale : „Un amestec de memorie şi de istorie, iată ce este şi a fost întotdeauna generaţia, dar într-un raport şi în proporţii ce par să se fi inversat de-a lungul timpului" (*op. cit.*, p. 955). Inversiunea constă în aceea că noţiunea de generaţie, construită prin retrospecţie şi, în această calitate, traversată de istorie, se ascunde în „efectul" său „de rememorare" (*op. cit.*, p. 956), aşa cum se vede în epoca lui Péguy şi a lui Barrès. Impusă mai întîi din exterior, ea este apoi violent interiorizată (cititorul percepe aici un ecou al consideraţiilor lui Halbwachs asupra formării a ceea ce el numeşte „memorie istorică"). Mai mult, memoria generaţiei este „strivită de greutatea istoriei" (*op. cit.*, p. 958) ce sălăşluieşte în ea (accentul este aici acela al lui Nietzsche în eseul său din 1872 despre care am vorbit în Preludiul la această parte a lucrării noastre). Rememorarea se transformă aşadar în comemorare obsedată de o istorie finită, revolută : „Există o lipsă la plecarea unei generaţii, şi un fel de doliu" (*op.cit.*, p. 958) (ne întîlnim aici cu Henri Rousso şi obsesia sindromului Vichy); „Această celebrare istorică intrinsec mitologică şi comemorativă scoate generaţia din istorie pentru a o instala în memorie" (*op. cit.*, p. 959) (secţiunea respectivă e intitulată „Le bain de mémoire", *op. cit.*, pp. 955–964). Ne aflăm într-adevăr în memoria pură, care îşi bate joc de istorie şi aboleşte durata pentru a face din ea un prezent fără istorie : conform unei observaţii a lui François Furet, trecutul e atunci „imemorializat" pentru a „memorializa" mai bine prezentul.

În acest punct, istoricul Nora rămîne tare pe poziţii : articolul „La génération" se încheie fără nici o concesie faţă de domnia comemorării, printr-o pledoarie în favoarea unei „conştiinţe a istoriei dedublate" (*op. cit.*, p. 966) — dedublată între „rumegarea memorială" (*op. cit.*, p. 962) şi evocarea marii istorii a lumii în sînul căreia Franţa e chemată să-şi situeze puterea medie. Versiunii unidimensionale impuse de mitologia generaţională, istoricul, sau mai degrabă cetăţeanul ce se află în istoric, îi opune „împărţirea între ceea ce nu aparţine decît memoriei generaţionale şi ceea ce nu aparţine decît memoriei istorice" (*op. cit.*, p. 963).

Ce a devenit în această situație ideea de loc al memoriei? Într-un sens ea este, fără voia istoricului, sacralizată de comemorare[98]. Dar încă nu s-a spus că legătura, observată în eseul precedent, între ideea de loc al memoriei și transformarea patrimonială a identității naționale, anunță subtila ei pervertire. Mai rămîne într-adevăr să se vorbească despre acapararea patrimonială a ideii de loc al memoriei — acaparare în spațiu, după capturarea în prezent.

d) Articolul din 1992, „L'ère de la communication" (*Lieux de mémoire*, III, „Les France", partea a treia, volumul I, „De l'archive à l'emblème", pp. 977–1012) închide cercul, la șase ani după apariția în forță a articolului „Lieux de mémoire". Cercul se închide cu o notă de compătimire: „Ciudat destin al acestor *Lieux de mémoire*: prin demersul, metoda și chiar titlul lor, ele s-au dorit a fi o istorie de tip contra–comemorativ, dar comemorarea a pus stăpînire pe ele" (*Lieux de mémoire*, III, p. 977). S-a dorit „să se facă din comemorările însele unul din obiectele privilegiate ale disecției lor" (*ibid.*) și bulimia comemorativă a absorbit tentativa menită să stăpînească fenomenul. Totul s-a petrecut ca și cum, datorită ieșirii Franței în afara marii istorii, publicarea lucrării *Lieux de mémoire* a întărit obsesia comemorativă. Singurul lucru ce i se mai poate pretinde istoricului este să se străduiască „a înțelege la rîndul său rațiunile acestei recuperări" (*ibid.*).

De fapt, comemorarea însăși s-a metamorfozat[99], așa cum o dovedește, mai mult chiar decît comemorarea bicentenarului Revoluției franceze, autocelebrarea lui Mai 1968. Revoluția inventase un model clasic de comemorare națională. Acest model a fost răsturnat și nimicit: regăsim astfel notațiile asupra declinului modelului identității naționale centrat pe statul–națiune, împrăștiate în articolele anterioare: „Estomparea cadrului unitar al statului–națiune a distrus sistemul tradițional care era expresia lui simbolică și concentrată. Nu mai există un supraeu comun, canonul a dispărut" (*op. cit.*, p. 984). O bătălie a memoriilor ocupă scena: distrugînd naționalul, culturalul și localul umplu pînă la refuz mass–media[100].

[98] „La urma urmei, cu generația s-a produs o subversiune internă analoagă celei ce a putut fi descrisă prin evenimentul modern și mediatizat." (*Les Lieux de mémoire*, I, *op. cit.*, p. 941) Autorul trimite aici la articolul său „Le retour de l'événement" (în *Faire de l'histoire, op. cit.*).

[99] Am vorbit despre aceasta în termeni pozitivi în prima parte a prezentei lucrări, referitor la E. Casey ; cf. mai sus, pp. 54–56 și p. 179.

[100] Astfel, tricentenarul Revocării Edictului din Nantes ar fi putut hrăni mai mult imaginarul protestant decît imaginarul național înclinat spre o reconciliere și uitare a jignirilor impuse de rege (*Les Lieux de mémoire*, III, *op. cit.*, p. 991).

Revine în forță tema patrimoniului, de care autorul s-a apropiat de mai multe ori în articolele sale anterioare : „De la național la patrimonial" (*op. cit.*, p. 992), acesta e secretul metamorfozei jalonate de povestirile comemorărilor din paginile precedente. Sfîrșitul lumii rurale este una din ocazii ; ieșirea Franței din orbita războiului, moartea omului de la 18 iunie* sînt alte ocazii ; apoi, succesul anului Patrimoniului (1980), consfințind regionalizarea memoriei colective : metamorfoza se află pe drumul ce duce de la istorie la rememorativ și de la acesta la comemorativ, făcînd din era comunicării încununarea acestei serii de inversiuni. Istoria a încetat de a fi „o memorie verificată" (*op. cit.*, p. 997), în simbioză cu o istorie națională. „Comemorarea s-a emancipat de spațiul ce i se atribuie în mod tradițional, însă întreaga epocă a devenit comemorativă." (*op. cit.*, p. 998) Chiar și publicarea în 1973 a lucrării *Faire de l'histoire* a lui Jacques Le Goff și Pierre Nora avea să contribuie fără voia ei la această rebeliune a memoriei împotriva istoriei, prin faptul că a ridicat memoria la rangul de obiect nou al istoriei, conform lucrărilor lui Goubert, Duby și Lacouture. Elanul comemorării memoriale era atît de puternic, încît pînă și stînga franceză avea să-i cadă pradă împreună cu François Mitterand la Panteon în 1981. Dar epoca „era comemorării", este pecetluită de promovarea patrimoniului și cristalizarea sa asupra „monumentului istoric", cu topografia sa spectaculară și nostalgia sa arheologică : „«patrimonializabilul» nu mai cunoaște limite" (*op. cit.*, p. 1005). Contrasensul asupra noțiunii înseși de loc al memoriei este evident : din instrument simbolic, al cărui interes euristic era acela de a imaterializa „locul", noțiunea a devenit prada comemorării de tip patrimonial : „Iar patrimoniul a trecut fără ocolișuri de la bunul posedat prin moștenire la bunul care mă constituie" (*op. cit.*, p. 1010). În același timp, istoria națională și, o dată cu ea, istoria ca mit, au făcut loc memoriei naționale — această idee de dată recentă. „Națiune memorială" în loc de „națiune istorică" (*op. cit.*, p. 1011), subversiunea e profundă. Trecutul nu mai reprezintă garanția viitorului, iată rațiunea principală a promovării memoriei ca un cîmp dinamic și ca singura promisiune de continuitate. Solidarității trecutului și viitorului i s-a substituit solidaritatea prezentului și a memoriei. „Acestei apariții a prezentului istorizat i se datorează apariția corelativă a «identității»." Vechii utilizări pur administrative sau polițiste a termenului i s-a substituit o utilizare memorială : „Franța ca «persoană» își cerea istoria.

* *Omul de la 18 iunie* : este vorba de generalul Charles de Gaulle (1890–1970), autorul „apelului de la 18 iunie 1940" (rostit la Radio Londra) prin care se proclamă instituirea guvernului francez din exil și se declară război Germaniei naziste [*nota trad.*].

Franța ca identitate nu-și pregătește un viitor decît în descifrarea memoriei sale" (*op. cit.*, p. 1010). Amărăciune.

La urma urmelor, noțiunea de *locuri ale memoriei* nu a fost oare prost aleasă? O umbră trece peste termenul format prin „alianța aparent contradictorie a două cuvinte dintre care unul îndepărtează iar celălalt apropie" (*op. cit.*, p. 1011). Dar istoricul nu vrea să se lase stăpînit de regrete și nostalgie. Preferă replica mîndră : „Autorizînd reunirea unor obiecte de natură foarte diferită, [expresia *locurile memoriei*] permite recompunerea în dispersare a naționalului dispersat. E ceea ce justifică poate ambiția acestor trei volume pe multiple voci și a celor patru care le-au precedat : a constitui în lanțul, practic continuu, al istoriilor Franței, un moment al privirii francezilor asupra Franței" (*ibid*.).

Astfel, apucîndu-se de scris și dînd o reprezentare scripturală subversiunii „națiunii istorice" prin „memoria națională", istoricul-cetățean opune rezistență. Nu fără a-și sfida epoca : vorbind la viitorul anterior, el evocă momentul cînd „va fi fost creat un alt mod al lui *a fi împreună*" și cînd „va fi dispărut necesitatea de a exhuma reperele și de a explora locurile" (*op. cit.*, p. 1012). Atunci — anunț opus celui cu care începea cu cîțiva ani în urmă introducerea la *Lieux de mémoire* —, „era comemorării va fi definitiv încheiată. Tirania memoriei nu va fi durat decît un timp — dar acest timp a fost al nostru" (*ibid.*).

Voi adăuga totuși că, pînă atunci, prevalează „neliniștitoarea stranietate" a istoriei, tocmai cînd ea se străduiește să înțeleagă rațiunile contestării sale de către memoria comemorativă.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

3
Uitarea

NOTĂ DE ORIENTARE

Uitarea şi iertarea desemnează, separat şi împreună, orizontul întregii noastre cercetări. Separat, în măsura în care fiecare dintre ele ţine de o problematică distinctă : pentru uitare, aceea a memoriei şi a fidelităţii faţă de trecut ; pentru iertare, aceea a culpabilităţii şi a reconcilierii cu trecutul. Împreună, în măsura în care itinerariile lor respective se încrucişează într-un loc care nu e un loc şi pe care îl desemnează mai bine termenul de orizont. Orizont al unei memorii calmate şi chiar al unei uitări fericite.

Într-un sens, problematica uitării este cea mai amplă, întrucît liniştirea memoriei în care constă iertarea pare a constitui ultima etapă a unui drum al uitării, culminînd cu **ars oblivionis** *pe care Harald Weinrich*[1] *ar dori s-o vadă constituindu-se în paralel cu* **ars memoriae** *analizată şi slăvită de Frances Yates. Ţinînd seama tocmai de acest sens, am ales să aşez uitarea în titlul prezentei lucrări, pe acelaşi plan cu memoria şi istoria. Într-adevăr, uitarea rămîne amenînţarea neliniştitoare care se profilează în arierplanul fenomenologiei memoriei şi al epistemologiei istoriei. Ea reprezintă astfel termenul emblematic al condiţiei istorice care constituie tema părţii a treia a lucrării noastre, emblemă a vulnerabilităţii acestei condiţii. Într-un alt sens, problema memoriei este cea mai amplă cu condiţia ca eventuala* **ars oblivionis** *să se proiecteze ca un dublu al lui* **ars memoriae**, *figură a memoriei fericite. Or, ideea de memorie fericită deschisese într-o oarecare măsură calea întregului nostru demers, din moment ce vegheam să nu lăsăm ca patologia memoriei să aibă*

[1] Cf. mai sus, pp. 81–84, şi pp. 86–89.

întîietate asupra fenomenologiei memoriei obişnuite, considerată în fazele sale de împlinire reuşită ; e adevărat că nu ştiam atunci care ar fi preţul de plătit pentru a da memoriei fericite sensul ei plenar, şi anume traversarea dialecticii istoriei şi a memoriei şi, pentru a sfîrşi, dubla încercare a uitării şi a iertării.

Investigaţia noastră se va termina cu acest joc al orizonturilor conceput chiar în sensul în care am putut vorbi despre jocuri ale scărilor. Orizont nu vrea să însemne doar fuziune a orizonturilor, în sensul lui Gadamer, pe care îl asum, ci şi fugă a orizonturilor, nedeterminare. O astfel de mărturisire nu e surprinzătoare într-un demers plasat încă de la început sub semnul unei critici nemiloase îndreptate împotriva lui **hybris** *a reflecţiei totale.*

*

* *

Se poate vorbi îndelung despre uitare, fără a evoca deocamdată problematica iertării. Este ceea ce vom face în acest capitol. Uitarea e resimţită mai întîi şi intens ca o atingere la adresa fiabilităţii memoriei. O atingere, o slăbiciune, o lacună. În această privinţă, memoria se defineşte ea însăşi, cel puţin în primă instanţă, ca luptă împotriva uitării. Herodot avea ambiţia să salveze de la uitare faima grecilor şi a barbarilor. Iar faimoasa noastră datorie a memoriei se enunţă ca exortarea de a nu uita. Dar în acelaşi timp şi cu aceeaşi mişcare spontană, îndepărtăm spectrul unei memorii ce ar fi în stare să nu uite nimic. O considerăm chiar monstruoasă. Avem prezentă în minte povestea lui Luis Borges despre omul care nu uita nimic, întruchipat de Funes **el memorioso**[2]*. Să existe aşadar o măsură în utilizarea memoriei umane, un „nimic de prisos", după o formulă a înţelepciunii antice? Să nu fie oare uitarea duşmana memoriei în toate privinţele, iar memoria să poată negocia cu uitarea spre a găsi pe dibuite justa măsură a echilibrului lor? Şi această justă memorie ar avea oare ceva în comun cu renunţarea la reflecţia totală? Ar putea reprezenta o memorie fără uitare ultima fantasmă, ultima figură a acestei reflecţii totale pe care o urmărim în toate registrele hermeneuticii condiţiei istorice?*

[2] J.-L. Borges, „Funes qui n'oubliait pas", în *Fictions*, Paris, Gallimard, 1957 [trad. rom. : „Funes, cel ce nu uită", în rom. de Cristina Hăulică, în Jorge Luis Borges, *Opere*, vol. I, trad. de Cristina Hăulică, A. Ionescu, şi D. Novăceanu, îngrijire de ediţie şi prezentări de A. Ionescu, Bucureşti, Ed. Univers, 1999, pp. 324–330, *nota trad.*].

Trebuie să păstrăm în minte acest presentiment — această **Ahnung** *— pe parcursul întregii traversări a defileelor ce ascund linia orizontului.*

Nu e exagerat să vorbim aici despre defilee ce trebuie trecute. Cine încearcă să evalueze relele evidente şi presupusele binefaceri ale uitării se loveşte mai întîi de o copleşitoare polisemie a cuvîntului „uitare", a cărui mare bogăţie e atestată de istoria literară aşa cum o scrie Harald Weinrich. Pentru a ne sustrage împovărării pe care limbajul o adaugă prin bogăţia sa la rătăcirea nostalgică inerentă temei uitării, propun o grilă de lectură bazată pe ideea de grad de profunzime al uitării. Pentru a clarifica această distincţie, o voi pune în relaţie cu distincţia operată mai sus în cazul descrierii fenomenelor mnemonice considerate din unghiul lor „obiectual" (conform folosirii ca substantiv a termenului „souvenir" [a-şi aminti/amintire]), şi anume aceea între abordarea cognitivă şi abordarea pragmatică ; în prima distincţie, memoria a fost percepută conform ambiţiei sale de a reprezenta fidel trecutul, în timp ce a doua priveşte latura operatorie a memoriei, exerciţiul ei, care generează **ars memoriae**, *dar şi nişte uzuri şi abuzuri pe care am încercat să le repertoriem conform unei scări proprii. Uitarea invită la o recitire a celor două problematici şi a articulării lor graţie unui nou principiu de discriminare, acela al nivelurilor de adîncime şi de manifestare. Într-adevăr, uitarea propune o nouă semnificaţie a ideii de adîncime pe care fenomenologia memoriei tinde s-o identifice cu distanţa, cu depărtarea, conform unei formule orizontale a adîncimii ; uitarea propune în plan existenţial ceva ca un fel de punere în abis, pe care încearcă s-o exprime metafora adîncimii verticale.*

Rămînînd o clipă în planul adîncimii, propun punerea problemei referitoare la acest nivel în corelaţie cu abordarea cognitivă a memoriei spontane. La această răspîntie, uitarea face să apară tocmai aporia ce constituie sursa caracterului problematic al reprezentării trecutului, şi anume lipsa de fiabilitate a memoriei ; uitarea este sfidarea prin excelenţă opusă ambiţiei de fiabilitate a memoriei. Or, fiabilitatea amintirii e lăsată în seama enigmei constitutive a întregii problematici a memoriei, adică în seama dialecticii prezenţei şi absenţei în inima reprezentării trecutului, la care se adaugă sentimentul de distanţă propriu amintirii, spre deosebire de simpla absenţă a imaginii, fie că ea serveşte la a zugrăvi sau la a simula. Formulată la nivelul său de cea mai mare adîncime, problematica uitării intervine în punctul cel mai critic al problematicii prezenţei,

absenței și distanței, la polul opus față de acel mic miracol al memoriei fericite care este recunoașterea actuală a amintirii trecute.

În acest punct critic e propusă marea bifurcare ce va determina primele două secțiuni ale prezentului studiu — și anume polaritatea între două mari figuri ale uitării profunde pe care le numesc ștergerea urmelor și uitarea de rezervă, expresie ce va fi imediat justificată în cele ce urmează. Acestei mari bifurcări îi sînt consacrate prima și a doua secțiune a capitolului de față. Așa cum lasă să se înțeleagă denumirea primei figuri a uitării profunde, problematica urmei este cea care determină la acest nivel radical problematica uitării. Nu e ceva neașteptat. Încă de la începutul acestei lucrări am fost confruntați cu propunerea din **Theaitetos** *al lui Platon de a lega destinul lui eikōn de acela al lui* **typos**, *al amprentei, după modelul pecetei lăsate de un inel în ceară. Uitarea ne constrînge să explorăm această legătură între imagine și amprentă mai în profunzime decît am făcut-o pînă în prezent. Întreaga problematică a urmei, din Antichitate pînă în zilele noastre, este într-adevăr moștenitoarea noțiunii antice de amprentă care, departe de a rezolva enigma prezenței absenței ce grevează asupra problematicii reprezentării trecutului, îi adaugă propria sa enigmă. Care anume?*

Am propus, încă din comentariul textelor lui Platon și ale lui Aristotel referitoare la metafora amprentei în ceară, să se facă diferența între trei feluri de urme : urma scrisă, care a devenit urmă documentară în planul operațiunii istoriografice ; urma psihică ce poate fi numită impresie mai degrabă decît amprentă, impresie în sensul de afecțiune lăsată în noi de un eveniment marcant sau, cum se mai spune, frapant ; în sfîrșit, urma cerebrală, corticală, despre care tratează neuroștiințele. Las aici deoparte destinul urmei documentare despre care am discutat în partea a doua, nu fără a reaminti că, asemenea oricărei urme materiale — iar urma corticală se află în această privință de aceeași parte cu urma documentară —, ea poate fi alterată fizic, ștearsă, distrusă ; printre alte finalități, arhiva e instituită tocmai pentru a înlătura această amenințare a dispariției. Rămîne juxtapunerea celorlalte două feluri de urme : urma psihică, urma corticală. Întreaga problematică a uitării profunde se învîrte în jurul acestei articulări.

Dificultatea este mai întîi una de abordare. Avem acces la fiecare dintre urme pe căi radical eterogene. Urma cerebrală, corticală, nu ne este cunoscută decît din exterior, prin cunoașterea științifică, fără ca acesteia să-i corespundă o dovadă simțită, trăită, cum se întîmplă

în cazul acelei părți a sensibilității organice care ne face să spunem că vedem „cu" ochii și apucăm „cu" mîinile. Nu spunem în același fel că gîndim „cu" creierul. Aflăm că acest creier–obiect este creierul nostru, situat în cutia craniană care e capul nostru, cu fața noastră în chip de fațadă, capul nostru, emblemă a hegemoniei pe care pretindem a o exercita asupra membrelor noastre. Această apropriere a creierului „nostru" — și a urmelor lăsate în el de cunoașterea obiectivă — este complexă. Prima secțiune a capitolului de față va fi consacrată discuțiilor asupra noțiunii de urmă mnezică[3]*. Din ea rezultă destinul primei forme de uitare profundă, uitarea prin ștergerea urmelor. Accesul la presupusele urme psihice este cu totul diferit. El e mult mai disimulat. Nu se vorbește despre el decît retrospectiv, pe baza unor experiențe precise avînd drept model recunoașterea imaginilor trecutului ; aceste experiențe ne fac să ne gîndim ulterior la numeroase amintiri : poate că amintirile din copilărie nu erau definitiv șterse ci deveniseră doar inaccesibile, indisponibile, ceea ce ne permite să spunem că uităm mai puțin decît credem sau decît ne temem.*

Însă dificultatea legată de această problematică a celor două urme nu este doar aceea a accesului la fenomenele avute în vedere. Ea atinge însăși semnificația ce poate fi dată celor două accepțiuni ale urmei, una exterioară, cealaltă interioară. Prima secțiune, consacrată mînuirii conceptuale a ideii de urmă mnezică în cadrul neuroștiințelor, este articulată în trei momente. 1) Care este, mă voi întreba în prealabil, poziția mea de principiu ca filosof în fața oamenilor de știință care vorbesc în mod general de urme, mnezice sau non–mnezice? 2) Care e situația specifică a urmelor mnezice? Cum se instruiesc reciproc în această privință fenomenologul și neurologul? În acest stadiu al chestionării, interogația majoră se va afla la gradul ei cel mai înalt de problematicitate. 3) În sfîrșit, ce loc ocupă chestiunea uitării în tabloul disfuncțiilor memoriei? Este uitarea însăși o disfuncție? O dată cu acest al treilea moment al chestionării, uitarea prin ștergerea urmelor va fi abordată îndeaproape. Dar principiul soluției propuse va fi cuprins în primul moment, cu ideile de **causa sine qua non**, *substrat, corelație între organizare și funcție. Orientarea generală este aceea a unei diferențe*[*]

[3] Adopt vocabularul neuroștiințelor, care vorbesc de urmă mnezică. Păstrez termenul „mnemonic" pentru ansamblul fenomenelor ce țin de o fenomenologie a memoriei.

[*] În original : *„écart"* [*nota trad.*].

epistemologice între discursul asupra neuronalului şi discursul asupra psihicului. Această diferenţă va fi protejată împotriva oricărei extrapolări spiritualiste sau a oricărui reducţionism materialist, printr-o evitare totală în plan ontologic a disputei clasice cu privire la problema numită a unirii sufletului cu corpul.

Datorită acestui suspans, în secţiunea a doua voi împinge cît mai departe posibil presupoziţia pe care se întemeiază recursul la noţiunea distinctă de urmă psihică, indiferent de condiţionarea sa neuronală. Aşa cum tocmai am spus, experienţa cheie este aceea a recunoaşterii. Vorbesc despre ea ca despre un mic miracol. Într-adevăr, în momentul recunoaşterii, imaginea prezentă e considerată fidelă afecţiunii prime, şocului evenimentului. Acolo unde neuroştiinţele vorbesc pur şi simplu de reactivarea urmelor, fenomenologul, lăsîndu-se instruit de experienţa vie, va vorbi despre o persistenţă a impresiei originare. Acesta e discursul pe care voi încerca să-l duc la cel mai înalt grad de incandescenţă, explorînd, aşa cum face Bergson în **Materie şi memorie**, *presupoziţia retrospectivă a unei naşteri a amintirii din chiar momentul impresiei, a unei „reviviscenţe a imaginilor" în momentul recunoaşterii. Trebuie postulată atunci o existenţă „inconştientă" a amintirii, indiferent de sensul ce ar putea fi atribuit acestei inconştienţe. Voi încerca să extind ipoteza prezervării prin sine, parte constitutivă a duratei înseşi, la alte fenomene de latenţă, pînă în punctul unde latenţa poate fi considerată o figură pozitivă a uitării numite de mine uitare de rezervă. Din această comoară de uitare mă adăp atunci cînd îmi place să-mi amintesc de ceea ce am văzut, auzit, simţit, învăţat, dobîndit odinioară. Mergînd pe urmele lui Thucidide, istoricul va putea să-şi întemeieze pe această perseverenţă proiectul unui „dobîndit pentru totdeauna".*

Rămîne desigur intactă problema de a împăca statutul neuronal al urmelor mnezice cu statutul a ceea ce se enunţă în termenii persistenţei, ai remanenţei, ai reviviscenţei, ai duratei. Poate că trebuie să ne limităm, cel puţin în tipul de discurs pe care mă consider autorizat să-l utilizez, la profesarea polisemiei noţiunii de urmă, ideea de urmă psihică revendicînd un drept egal cu ideea de urmă neuronală. Ar fi astfel lăsate să se înfrunte două lecturi ale fenomenelor mnemonice. Prima înclină spre ideea de uitare definitivă : e uitarea prin ştergerea urmelor ; a doua înclină spre ideea de uitare reversibilă şi chiar spre ideea a ceva imposibil de uitat : e uitarea de rezervă. În felul acesta, sentimentele noastre ambivalente cu privire la uitare şi-ar afla originea şi justificarea speculativă în competiţia dintre două abordări

eterogene ale enigmei uitării profunde, una desfăşurîndu-se pe drumul interiorizării şi al însuşirii unei cunoaşteri obiective, cealaltă pe drumul retrospecţiei, pornind de la experienţa **princeps** *a recunoaşterii. Pe de o parte, uitarea ne înspăimîntă. Nu sîntem oare condamnaţi să uităm totul? Pe de altă parte, salutăm ca pe o mică fericire revenirea unui crîmpei de trecut smuls uitării. Cele două lecturi continuă de-a lungul întregii noastre vieţi — cu permisiunea creierului.*

Continuîndu-ne înaintarea de-a lungul axei verticale a nivelurilor de adîncime ale uitării, accedem la figurile uitării manifeste. Examinării lor le va fi consacrată secţiunea a treia a acestui capitol. Bazîndu-ne pe corelaţia propusă mai sus între marile diviziuni ale acestui capitol şi distincţia între abordarea cognitivă şi abordarea pragmatică a fenomenelor mnemonice, vom plasa secţiunea de faţă sub semnul pragmaticii uitării. Uitarea manifestă este totodată o uitare exersată. Pentru a ne ajuta în descifrarea fenomenelor ce aparţin acestei pragmatici a uitării, voi adopta grila de lectură a uzurilor şi abuzurilor de memorie, supusă probei analizelor în capitolul doi al primei părţi. O ierarhie asemănătoare va fi articulată de manifestarea în creştere a uitării exersate. Uitarea nu va oferi doar o redublare a descrierii, unde aceleaşi utilizări ale memoriei s-ar dezvălui din unghiul nou al utilizărilor uitării : acestea din urmă vor aduce cu ele o problematică specifică, distribuindu-şi manifestările pe o axă orizontală desfăşurată între un pol pasiv şi un pol activ. Uitarea va dezvălui atunci o strategie vicleană ce îi este proprie. Vom propune în încheiere un exemplu împrumutat din istoria timpului prezent al acestor uzuri şi abuzuri de uitare.

La capătul acestei investigaţii consacrate pragmaticii uitării, paralela cu uzurile şi abuzurile de memorie ne va pune ineluctabil în situaţia de a ne întreba ce ecou, ce corespondent pot avea dificultăţile şi echivocurile generate de presupusa datorie a uitării — precum şi de ce nu putem vorbi absolut deloc despre datoria uitării.

*

* *

I. UITAREA ŞI ŞTERGEREA URMELOR

Se întîmplă în mod curent ca ştiinţele neuronale să atace direct problema urmelor mnezice în vederea localizării lor şi a subordonării

chestiunilor de topografie celor de conexitate, de ierarhie a arhitecturilor sinoptice ; de aici se trece la raporturile dintre organizare şi funcţie şi, pe baza acestei corelaţii, se identifică corespondentul mental (sau psihic) al corticalului în termenii reprezentărilor şi ai imaginilor, printre care imaginile mnezice. Astfel, uitarea e evocată în vecinătatea disfuncţiilor operaţiunilor mnezice, la graniţa nesigură dintre normal şi patologic.

Acest program şi acest drum al gîndirii sînt ireproşabile din punct de vedere ştiinţific. Le voi reface parcursul, călăuzit de neurolog. Întrebările filosofului — ale unui filosof — sînt de alt ordin. Există mai întîi întrebarea prealabilă, evocată în nota de orientare, a locului ideii de urmă corticală în tipologia utilizărilor noţiunii. O dată încadrată ideea de urmă corticală, se pune problema de a şti după ce anume putem recunoaşte că o urmă este o urmă mnezică, dacă nu după raportul cu timpul şi cu trecutul în planul funcţiei şi al expresiei psihice. Or, pentru fenomenolog, acest raport e specificat de problematica centrală a imaginii–amintire, şi anume dialectica prezenţei, absenţei şi distanţei care a inaugurat, însoţit şi frămîntat cercetarea noastră. În acest context, rolul filosofului este de a stabili relaţia între ştiinţa urmelor mnezice şi problematica reprezentării trecutului aflată în centrul fenomenologiei. Recitirea lucrărilor neurologului în cele ce urmează este în întregime dictată de această punere în relaţie a cunoaşterii neurologice cu dialectica imaginii mnemonice. O astfel de punere în relaţie exclude o abordare directă a noţiunii de urmă mnezică. Se impune răbdarea unui lung ocol, începînd cu clarificarea raportului pe care tipul de filosofie profesat aici îl întreţine cu neuroştiinţele. Numai după aceea va putea fi abordată frontal noţiunea de urmă mnezică în raportul ei cu enigma reprezentării prezente a trecutului absent. Dar, chiar şi atunci, nu vom fi vorbit încă despre uitare într-un mod specific : ce fel de disfuncţie este ea? Este oare o disfuncţie asemănătoare amneziilor ce ţin de clinică?

a) În ceea ce priveşte poziţia mea de filosof faţă de neuroştiinţe, îmi voi permite să rezum argumentaţia pe care am dezvoltat-o în discuţia cu Jean–Pierre Changeux din *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*[4]. Nu încerc să mă situez în planul unei ontologii moniste sau dualiste, ci în acela al semanticii discursurilor aparţinînd pe de o parte ştiinţelor neuronale, pe de alta unor filosofii ce îşi asumă tripla moştenire a filosofiei reflexive franceze (de la Maine de Biran şi Ravaisson

[4] J.–P. Changeux şi P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, *op. cit.*

la Jean Nabert), a fenomenologiei (de la Husserl la Sartre şi Merleau–Ponty) şi a hermeneuticii (de la Schleiermacher la Dilthey, Heidegger şi Gadamer)[5]. Mă sprijineam atunci pe ideea că orice cunoaştere, limitată prin definiţie, se raportează la ceea ce este pentru ea referentul ultim, recunoscut ca atare de comunitatea ştiinţifică a aceleiaşi discipline, acest referent nefiind ultim decît în respectivul domeniu şi definindu-se în acelaşi timp cu el. Deci trebuie evitat ca dualismul referenţilor să fie transformat într-un dualism al substanţelor. Interdicţia îi priveşte în egală măsură pe filosof şi pe omul de ştiinţă : pentru cel dintîi, termenul „mental" nu e sinonim cu termenul „imaterial", dimpotrivă. Mentalul trăit implică corporalul, dar într-un sens al cuvîntului „corp" ireductibil la corpul obiectiv aşa cum este el cunoscut în ştiinţele naturii. Corpului obiect i se opune semantic corpul trăit, corpul propriu, corpul meu (de unde vorbesc), corpul tău (al tău, căruia mă adresez), corpul său (al lui, al ei, a cărui istorie o povestesc). Nu există decît un singur corp care este al meu, în timp ce toate corpurile–obiecte se află în faţa mea. Rămîne o problemă prost rezolvată de fenomenologul hermeneut, aceea de a da seama de „obiectivarea", cum spune el, prin care propriul corp e perceput ca un „corp–obiect"[6]. De fapt, există un traseu lung între propriul corp şi corpul–obiect. Trebuie să facem un ocol prin ideea unei naturi comune şi, pentru aceasta, să trecem prin ideea unei intersubiectivităţi fondatoare a unei cunoaşteri comune şi să ajungem pînă la atribuirea unor stări mentale concordante unei pluralităţi de subiecţi încarnaţi. În ultimă instanţă, această pluralitate e singura abilitată să vorbească despre creierul „meu" ca unul dintre creiere, altul decît toate celelalte. Pot spune atunci că celălalt are un creier ca şi mine. La capătul acestui lung

[5] Încă de la început, declaram cele ce urmează : „Teza mea iniţială este că, de o parte şi de alta, discursurile ţin de două perspective eterogene, adică ireductibile una la alta şi nederivabile una din alta. Într-unul dintre discursuri e vorba de neuroni, de conexiuni neuronale, de sistem neuronal, în celălalt se vorbeşte de cunoştinţe, acţiuni, sentimente, adică de acte şi stări caracterizate prin intenţii, motivaţii, valori. Voi combate deci ceea ce voi numi de acum înainte un amalgam semantic, pe care îl văd rezumat în formula demnă de un oximoron : «creierul gîndeşte»" (*op. cit.*, p. 25).

[6] Problema referentului ultim a fost întîlnită de mai multe ori în această lucrare ; astfel, vorbind despre operaţiunea istoriografică, am admis că referentul ultim este acţiunea în comun pe traseul formării legăturii sociale şi a identităţii aferente. Într-un mod mai precis, am adoptat, în planul reprezentării literare a istoriei, conceptul de pact de lectură între scriitor şi publicul său, pact prin care sînt delimitate aşteptările, de pildă cele ale ficţiunii şi ale realităţii, fiind vorba de o istorie povestită. Un pact de aceeaşi natură se urzeşte tacit între oamenii de ştiinţă şi publicul erudit.

circuit se află „creierul" ca obiect al neuroştiinţelor. Acestea consideră ca dobîndit procesul de obiectivare care mai constituie încă o problemă considerabilă pentru fenomenologia hermeneutică, iar în unele privinţe chiar o problemă prost rezolvată. Într-adevăr, în ce sens corpul propriu şi corpul–obiect sînt acelaşi corp[7] ? E o problemă dificilă, în măsura în care, la prima vedere, nu se observă nici o trecere de la o ordine a discursului la alta : fie vorbesc de neuroni etc. şi mă menţin într-un oarecare limbaj, fie vorbesc de gînduri, acţiuni, sentimente, legîndu-le de corpul meu cu care mă aflu într-un raport de posesiune, de apartenenţă. Îi putem fi recunoscători lui Descartes pentru faptul că a împins problema dualismului epistemologic pînă în punctul său critic, dincolo de facilităţile şi confuziile hilemorfismului medieval, pînă în pragul noţiunii de „om" înţeles ca fiinţă ce se află în corpul ei altfel decît un cîrmaci pe nava sa[8]. Or, creierul este remarcabil în această privinţă : în vreme ce cu anumite organe — senzoriale, motorii — am un dublu raport care îmi permite pe de o parte să consider ochii şi mîinile drept părţi ale naturii obiective, iar pe de altă parte să spun că văd cu ochii mei, că apuc cu mîinile mele, nu pot spune în acelaşi fel, şi conform aceluiaşi sens al apartenenţei, că gîndesc cu creierul meu. Nu ştiu dacă insensibilitatea creierului e contingentă, dar e cert că nu-mi simt şi nu-mi mişc creierul ca pe un organ al meu ; în această privinţă, el este pe deplin obiectiv. Nu mi-l însuşesc decît ca fiind adăpostit în cutia mea craniană, deci în acest cap pe care îl cinstesc şi îl protejez ca loc al puterii, al hegemoniei, în postura mea verticală, mod de a sta şi a mă menţine în faţa restului lumii. Omul de ştiinţă îşi permite poate să spună că omul gîndeşte cu creierul său ; pentru filosof, nu există paralelă posibilă între cele două fraze : „apuc cu mîinile mele", „înţeleg cu creierul meu". Omul de ştiinţă îşi acordă permisiunea ca, în pactul său discursiv, prepoziţia „cu" să desemneze altceva decît legătura trăită a unei apartenenţe şi a unei posesiuni privind propriul corp, şi anume relaţia între organizare şi funcţie, despre care vom vorbi în continuare.

Ajungînd la graniţa epistemologicului şi a ontologicului, filosoful va rămîne bucuros la formula lui Platon din *Phaidon* : întrebat asupra

---

[7] În *La Nature et la Règle* pun această problemă ca fiind aceea a unui al treilea discurs : cel combătut aici să fie oare un discurs absolut, o altă versiune a discursului reflecţiei? Sau un alt discurs, fie el speculativ în maniera lui Spinoza sau a post-kantienilor, fie net mitic, deschis unor transpuneri multiple?

[8] F. Azouvi, „La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes", în G. Cazzaniga şi C. Zarka (dir.), *L'individuo nel pensiero moderno, secoli 16–18* ; trad. fr., *L'Individu dans la pensée moderne, XVII-e–XVIII-e siècle*, t. I, Pisa, ETS, Instituto italiano de cultura (Fr.), Università degli Studi (Pisa), 1995.

cauzelor care îl împiedică să fugă şi îl fac să aştepte aşezat acolo moartea impusă de cetate, Socrate dă două răspunsuri : el stă în această poziţie deoarece membrele corpului său îl ţin aşa ; corpul este atunci cauza fără de care — *causa sine qua non* ; dar adevărata cauză ce face ca el să rămînă acolo este supunerea faţă de legile cetăţii. Reluînd formula, voi spune că creierul nu este cauza decît în planul condiţionalităţii exprimate prin ideea de *causa sine qua non*. Putem vorbi atunci, împreună cu Aristotel şi în cadrul teoriei sale a formelor de cauzalitate, despre cauză materială sau, aşa cum prefer eu să spun, despre substrat.

Omul de ştiinţă se menţine încă în limitele acestui discurs cauzal atunci cînd se mulţumeşte să vorbească despre „contribuţia" cutărei arii corticale, despre rolul, implicarea şi chiar „responsabilitatea" cutărui montaj neuronal, sau să declare că apariţia anumitor fenomene psihice „priveşte" creierul. Dar biologul pretinde mai mult, şi aceasta independent de opţiunea filosofică împărtăşită de comunitatea ştiinţifică pentru care dualismul suflet–corp reprezintă o anatemă iar monismul materialist o presupoziţie de la sine înţeleasă în calitate de articol al pactului ce guvernează comunitatea ştiinţifică. Omul neuroştiinţelor revendică pe propriul său teren o utilizare mai puţin negativă a cauzalităţii ce domneşte între structură sau organizare şi funcţie. Acest raport manifestă o anumită eterogenitate — organizarea nu este funcţia — şi în această calitate echivalează cu o corelaţie. Iar aceasta din urmă spune mai mult decît *causa sine qua non* : ea îi adaugă acesteia o condiţionalitate pozitivă care autorizează *in fine* afirmaţia că creierul este acea organizare ce face ca eu să gîndesc sau, pe scurt, mă face să gîndesc. Împingîndu-şi mai departe avantajul, biologul va găsi un argument în corelarea structurii cu funcţia şi va reporta asupra organizării cerebrale unele entităţi ce ţin de discursul mental, ca reprezentări şi imagini, entităţi legate în mod evident de funcţie. Aici, filosoful se poticneşte şi va suspecta un amalgam semantic care, după opinia sa, frînează îngăduirile legate de ideea de corelaţie. Dar biologul se bizuie pe noua ambiguitate ataşată noţiunii de funcţie : din aproape în aproape, întregul non–cortical e funcţie. Începînd din acel moment, tendinţa hegemonică proprie oricărei ştiinţe se exercită cu privire la ştiinţele apropiate, fie sub nivelul organizării corticale molare, în planul chimiei biologice implicată în special în tratarea conectorilor sinaptici, fie, într-un mod mai problematic pentru filosof, deasupra nivelului propriu–zis cortical, în domeniul ştiinţelor cognitive (se vorbeşte de ştiinţe neurocognitive), al psihologiei comportamentului, al etologiei, al psihologiei sociale, chiar dacă se trece cu voioşie pragul între urma

corticală şi urma culturală. Aici filosoful îşi va impune bucuros temperarea vigilenţei semantice, în favoarea unei toleranţe cu privire la transgresiunile admise, ca prin stipulaţie, de către comunitatea ştiinţifică implicată. Astfel neurologul îşi permite să plaseze imaginile în creier, în pofida rezervelor întreţinute de rigorismul semantic al filosofului. Acestuia din urmă, transgresiunea îi va părea mai puţin flagrantă atunci cînd ştiinţele neuronale vor apropia fenomenologia de acţiune, pe baza ideii că creierul este un sistem proiectiv, ideile anexe de anticipaţie, de explorare ţinînd de un nou domeniu mixt, ca şi cum, în dimensiunea practică, graniţa între cele două discursuri, ştiinţific şi fenomenologic, ar fi mai poroasă decît în dimensiunea teoretică. Pe planul acţiunii, corelaţia între neurologie şi fenomenologie echivalează cu o corespondenţă[9].

b) Cu problema mai specială a urmelor mnezice ne restrîngem la obiectul investigaţiei şi ne apropiem de focarul amneziei şi al uitării. În acelaşi timp, ne apropiem de miezul dezbaterii, şi anume de raportul dintre semnificaţia fenomenologică a imaginii–amintire şi materialitatea urmei.

La prima vedere, fenomenologia nu are prea multe de aşteptat de la învăţămîntul clinic prelungit prin observaţia anatomo–fiziologică a creierului. Am îndrăznit de mai multe ori să spun că o cunoaştere a ceea ce se petrece în creier nu contribuie direct la autoînţelegere decît în cazul disfuncţiilor, deoarece comportamentul este afectat de ele, fie şi numai sub forma recursului la îngrijiri şi, într-un mod mai general, datorită reajustării conduitelor la un mediu „redus", ca să folosim expresia lui Kurt Goldstein reluată de Georges Canguilhem. Dar chiar şi atunci, dacă survine o boală ce pune direct în cauză creierul, reajustarea tuturor conduitelor la o „situaţie catastrofală" preocupă într-atît anturajul bolnavului, pentru a nu mai vorbi de tulburarea acestuia din urmă, încît bulversarea conduitelor împiedică fixarea cunoştinţelor pe creier. Am fi tentaţi să spunem că neuroştiinţele nu contribuie în mod direct cu

[9] A. Berthoz, *Le Sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob, 1991. A. Clark, *Being there : Putting Brain, Body and World together again*, MIT, 1997. J. Geanerod, *Cognitive Neuroscience of Action*, Blackwell, 1997. J.-L. Petit, „Introduction générale", în J.-L. Petit (ed.), *Les neurosciences et la Philosophie de l'action*, prefaţă de Alain Berthoz, Paris, Vrin, 1997, pp. 1–37. În ceea ce mă priveşte, m-am interesat de aceste dezvoltări în măsura în care abordarea mea a fenomenului social vizat de operaţiunea istoriografică a coordonat reprezentarea şi acţiunea. Regăsim în acelaşi timp o teză scumpă lui G. Canguilhem privind ideea de mediu. Acesta din urmă nu este lumea gata făcută, aşa cum o cunoaşte experienţa, ci mediul configurat de fiinţa vie prin activitatea sa de explorare. Vezi *La Connaissance de la vie, op. cit.*

nimic la conduita vieții. De aceea, se poate dezvolta un discurs etic și politic asupra memoriei — și se pot realiza activități științifice specifice în numeroase științe umane — fără a menționa măcar creierul. Însăși epistemologia cunoașterii istorice nu a avut nici ocazia, nici obligația de a recurge la științele neuronale; referentul său ultim, acțiunea socială, nu pretindea acest lucru. Totuși, nu voi revendica pentru fenomenologia memoriei un anume drept la ignoranță în ceea ce privește științele neuronale.

Neuroștiințele axate pe memorie pot instrui pentru prima dată conduita vieții la nivelul cunoașterii reflexive care constituie o hermeneutică a vieții. Dincolo de utilitatea directă există curiozitatea față de lucrurile naturii, a căror cea mai minunată producție este fără îndoială creierul. Or, această curiozitate — de fapt aceeași cu cea care motivează epistemologia istoriei — constituie una din dispozițiile ce articulează raportul nostru cu lumea. Dependența noastră cauzală de funcționarea cerebrală, dependență a cărei cunoaștere o datorăm curiozității, nu încetează să ne învețe, chiar în absența oricărei suferințe datorate unei disfuncționări. Această învățare ne pune în gardă împotriva pretenționasei *hybris* care ar vrea să ne transforme în stăpînii și posesorii naturii. Întreaga noastră ființă-în-lume e zguduită din această cauză. Dacă există un punct unde fenomenologia memoriei se află în stare de rezonanță cu această instrucție generală a cunoștințelor, el se află la nivelul reflecțiilor noastre asupra mundanității amintirii, pe urmele lucrării lui Casey *Remembering*[10]. Dar această breșă în zidul necunoașterii reciproce poate fi lărgită.

E frapant că lucrările consacrate direct memoriei și distorsiunilor sale[11] se ocupă foarte mult de ceea ce P. Buser[12] numește o taxinomie a memoriei sau mai degrabă a memoriilor: cîte memorii trebuie luate în calcul? Aceasta e întrebarea. E o a doua mare învățătură primită din partea clinicii. La acest nivel se impune o confruntare directă cu fenomenologia memoriei propusă mai sus. În această privință, discordanțele, mai superficiale decît s-ar părea la început, n-ar trebui să ne surprindă. Ele țin în esență de diferențele în planul interogației și al metodelor de abordare. Tipologia noastră, cu perechile sale de opoziții, era motivată în esență de chestiunea timpului, a distanței și a adîncimii temporale; în plus, ea era orientată de o conceptualitate tradițională (lucru observat

[10] Cf. mai sus, prima parte, cap. 1, pp. 54–62.
[11] D. Schacter (dir.), *Memory Distortions*, Harvard University Press, 1995.
[12] Pierre Buser, *Cerveau de soi, Cerveau de l'autre*, Paris, Odile Jacob, 1998.

referitor la concepte precum reprezentare, ficţiune, „dezzugrăvire") ; în sfîrşit, avea în grija ei analiza conceptuală, adesea împotriva curentului de distincţii ale simţului comun sau ale psihologiei experimentale a epocii.

La rîndul său, taxinomia provenită din clinică depinde de condiţiile observaţiei care sînt cel mai adesea foarte îndepărtate de acelea ale vieţii cotidiene : fie că sînt reconstrucţii ale unor structuri ce trebuie presupuse pentru a da seama de caracterul selectiv al uneia sau alteia dintre disfuncţii, fie observaţii făcute în condiţii întru totul artificiale, experimentatorul fiind conducătorul jocului, îndeosebi în formularea sarcinilor propuse subiecţilor experienţei ; la rîndul lor, răspunsurile oferite acestor sarcini sînt interpretate în funcţie de varietatea criteriilor de reuşită alese şi chiar de diversitatea opţiunilor cercetătorilor, formaţi adesea în tradiţii experimentale foarte diferite. Astfel, distincţiile propuse de P. Buser rezultă dintr-un fel de *consensus* la care au contribuit, în afară de clinica propriu–zisă, ştiinţele cognitive, psihologia comportamentului, etologia, psihologia socială. Nu înseamnă că aceste distincţii ar fi mai puţin interesante. E cazul distincţiei celei mai bine ratificate între memoria pe termen scurt şi memoria pe termen lung, apoi de distincţiile interne ale uneia sau alteia. Se vorbeşte astfel despre memorie imediată, subdiviziune a memoriei pe termen scurt, a cărei capacitate se măsoară la scara celei de a doua (ne aflăm din capul locului în timpul obiectiv al cronometrelor) ; se va vorbi de asemenea despre memorie de lucru, a cărei denumire aminteşte de modul în care a fost reperată, şi anume cu prilejul executării unor sarcini cognitive diverse, definite de experimentator. Deosebit de interesantă e distincţia între memoria declarativă şi memoria procedurală (cea a activităţilor gestuale şi a aptitudinilor motrice) ; această distincţie aminteşte de distincţia făcută de Bergson între cele „două memorii" sau de *habitus*-ul lui Panofsky, Elias, Bourdieu. E frapant că o astfel de compartimentare n-a încetat să fie împinsă mai departe, conform clasei de activităţi avute în vedere (învăţare, recunoaşterea obiectelor, feţelor,cunoştinţelor semantice, cunoaşteri şi deprinderi) ; pînă şi memoria spaţială are dreptul la o menţionare distinctă. Sîntem frapaţi în acelaşi timp de amploarea şi precizia informaţiei şi de o anumită îngustime ce ţine de caracterul abstract al condiţiilor experienţei în raport cu situaţiile concrete ale vieţii, în raport cu celelalte funcţii mentale şi, în sfîrşit, în raport cu angajarea întregului organism. În acest context, merită luate în seamă eforturile pentru a compensa compartimentarea redată de P. Buser şi împinsă pînă la o fragmentare a memoriilor specializate ; astfel, noţiunea de conştiinţă, în sensul de

vigilență simplă sau *awareness*, și-a făcut reapariția în cîmpul disciplinelor neurocognitive și, o dată cu ea, noțiunea de niveluri conștientale. Se obține astfel distincția interesantă între memoria explicită și memoria implicită de ordin infraconștiental. În această privință, titlul dat de Buser capitolului său — „Conștiință și infraconștiință" — exprimă perfect ambiția de a reconstitui taxinomiile fărîmițate, în funcție nu de criteriile de reușită în rezolvarea sarcinilor, ci de nivelurile de conștiență. Cea vizată nu mai este, ca adineaori, latura de „mundanitate" a memoriei, ci modurile în care ea e reapropriată de către conștiința subiectivă. Astfel, teoria noastră privind atribuirea memoriei e îmbogățită prin luarea în considerare a gradelor de efectivitate ale conștientizării. Vom regăsi mai departe această temă, cu privire la reamintire și la tulburările reamintirii susceptibile de a interesa o cercetare asupra uitării.

Cititorul se va întreba fără îndoială ce au devenit în acest context localizările cerebrale sau atribuirea unei anumite funcții mnemonice unui anumit circuit, unei anumite arhitecturi neuronale. Atingem aici punctul cel mai delicat al aventurii, nu atît în planul observației anatomo-clinice cît în acela al interpretării unei cunoașteri a urmelor mnezice.

Într-adevăr, științele neuronale ating punctul lor de maximă problematicitate în momentul în care se află cel mai aproape de țintă. Localizările în temeni de arii, circuite, sisteme reprezintă cea mai remarcabilă ilustrare a corelației între organizare și funcție. Ceea ce am descris mai înainte sub egida taxinomiei memoriilor privește latura funcției pentru care știința propriu-zis neuronală caută contrapartea în termeni de organizare, contrapartea corticală. Atingem aici aspectul cel mai remarcabil și mai admirabil al întregii întreprinderi : a face să înainteze împreună identificarea funcțiilor și cea a organizărilor. În această privință, aria localizărilor e departe de a fi închisă.

Dar ce s-ar fi înțeles în cele din urmă dacă s-ar fi reușit să se alcătuiască un tablou cu intrare dublă, geografia corticală pe de o parte, taxinomia funcțională de alta? S-ar fi înțeles oare fenomenul mnemonic în alcătuirea sa cea mai intimă?

La drept vorbind, ceea ce trebuie să clarificăm este însăși semnificația noțiunii de urmă în raport cu timpul trecut. Dificultatea de care se lovește întregul demers rezultă dintr-un fapt simplu : „Toate urmele se află în prezent. Nici una nu exprimă absența și cu atît mai puțin anterioritatea. Trebuie atunci să dotăm urma cu o dimensiune semiotică, cu o valoare de semn și s-o considerăm un efect-semn, semn al acțiunii peceții asupra amprentei" (*Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, p. 170). Se va trece oare de la metafora amprentei în

ceară la metafora grafismului tabloului? Aporia e aceeaşi : „Ce anume face ca inscripţia să fie în acelaşi timp prezentă ca atare şi semn al absentului, anteriorul?" (*ibid.*). „Se va invoca stabilitatea urmelor, în maniera ieroglifelor?" (J.–P. Changeux vorbeşte de „ieroglife sinaptice", *op. cit.*, p. 164). Dar şi ieroglifele trebuie descifrate, aşa cum se citeşte vîrsta copacului numărîndu-se cercurile concentrice desenate în trunchiul său. Pe scurt, „pentru a gîndi urma, trebuie s-o gîndim deopotrivă ca efect prezent şi semn al cauzei sale absente, Or, în urma materială, nu există alteritate, nici absenţă. Totul în ea este pozitivitate, prezenţă" (*op. cit.*, p. 170).

În acest sens, aporia era deja completă încă din prima sa formulare în *Theaitetos* al lui Platon. Metafora amprentei nu rezolvă problema reprezentării absenţei şi a distanţei. Nu e rolul ei. Acesta constă în a face să corespundă o funcţie unei organizări. Cît despre funcţia mnemonică, ea e specificată, printre toate celelalte, de raportul reprezentării cu timpul şi, în inima acestui raport, de dialetica prezenţei, absenţei şi distanţei, care este semnul fenomenului mnemonic. Numai discursul asupra mentalului dă seama despre aceasta. Iar sarcina neuroştiinţelor este atunci nu de a spune ce anume mă face să gîndesc, adică această dialectică ce ne dă atîta de gîndit, ci de a dezvălui ce anume face ca eu să gîndesc, adică structura neuronală fără de care nu aş gîndi. E mai mult decît nimic, dar nu e totul.

c) Mai rămîne să vorbim despre uitare! Clinica nu abordează subiectul precis al uitării decît în vecinătatea disfuncţiilor sau, cum se mai spune, a „distorsiunilor memoriei". Dar este uitarea o disfuncţie, o distorsiune? În unele privinţe, da. Fiind vorba de uitarea definitivă ce poate fi atribuită unei ştergeri a urmelor, ea e trăită ca o ameninţare : împotriva unei astfel de uitări ne folosim memoria, cu scopul de a-i încetini cursul şi chiar de a o face să eşueze. Extraordinarele isprăvi ale lui *ars memoriae* erau menite să înlăture nenorocirea uitării printr-un fel de supralicitare a memorării adusă în sprijinul rememorării. Dar marea învinsă a acestor bătălii inegale este memoria artificială. Pe scurt, uitarea e deplînsă la fel ca îmbătrînirea sau moartea : e una din figurile ineluctabilului, ale iremediabilului. Şi totuşi, uitarea e legată de memorie, aşa cum vom vedea în cele două secţiuni ce urmează : strategiile sale şi, în anumite condiţii, cultura sa demnă de o adevărată *ars oblivionis* fac ca uitarea prin ştergerea urmelor să nu poată fi clasată printre disfuncţii, alături de amnezie, nici printre distorsiunile memoriei care îi afectează fiabilitatea. Unele dintre faptele pe care le vom evoca mai departe acordă

credit ideii paradoxale că uitarea poate fi atît de strîns amestecată cu memoria, încît poate fi considerată drept una din condiţiile sale. Această imbricare a uitării în memorie explică tăcerea neuroştiinţelor cu privire la experienţa atît de neliniştitoare şi ambivalentă a uitării obişnuite. Dar prima tăcere este aici aceea a organelor însele. În această privinţă, uitarea obişnuită are aceeaşi soartă cu memoria fericită : aceasta e mută cu privire la baza sa neuronală. Fenomenele mnemonice sînt trăite în tăcerea organelor. Uitarea obişnuită se află de aceeaşi parte tăcută cu memoria obişnuită. E marea diferenţă între uitare şi amneziile de tot felul despre care tratează o bogată literatură clinică. Pînă şi nenorocirea uitării definitive rămîne o nenorocire existenţială care invită mai mult la poezie şi înţelepciune decît la ştiinţă. Iar dacă această uitare ar avea un cuvînt de spus în planul cunoaşterii, ar fi pentru a repune în discuţie graniţa dintre normal şi patologic. Acest efect de bruiaj nu e mai puţin tulburător. O altă problematică decît aceea biologică şi medicală se ridică pe un fond de tăcere : problematica situaţiilor limită unde uitarea se întîlneşte cu îmbătrînirea şi mortalitatea ; nu doar organele rămîn atunci tăcute, ci şi discursul ştiinţific şi discursul filosofic, în măsura în care acesta e prins în plasa epistemologiei. Filosofia critică a istoriei şi a memoriei nu se arată nici ea la înălţimea hermeneuticii condiţiei istorice.

II. UITAREA ŞI PERSISTENŢA URMELOR

N-am terminat cu problema inscripţiei. Aşa cum am spus, noţiunea de urmă nu se reduce nici la urma elementară, nici la urma corticală ; şi una şi cealaltă constau în semne „exterioare", deşi în sensuri diferite : cel al instituţiei sociale în cazul arhivei, cel al organizării biologice în cazul creierului ; rămîne al treilea fel de inscripţie, cel mai problematic, dar şi cel mai semnificativ pentru continuarea investigaţiei noastre ; el constă în persistenţa impresiilor prime ca pasivităţi : am fost impresionaţi, afectaţi de un eveniment, iar pecetea afectivă rămîne în mintea noastră.

E demn de remarcat că această teză ţine de ordinul presupoziţiei. Vom spune imediat de ce. Însă numai după ce vom fi prezentat mai întîi multiplele presupoziţii implicate aici. Pe de o parte, şi aceasta e presupoziţia majoră, admit că în mod originar afecţiunilor le este propriu să supravieţuiască, să persiste, să rămînă, să dureze, păstrînd amprenta absenţei şi a distanţei al căror pricipiu l-am căutat zadarnic în planul urmelor corticale ; astfel, aceste inscripţii–afecte închid în ele secretul

enigmei urmei mnezice : ele ar fi depozitarul semnificației celei mai ascunse, dar și celei mai originare a verbului „a rămîne", sinonim cu „a dura". Această primă presupoziție plasează întreaga analiză ce urmează în proximitatea lui Bergson și a cărții sale *Materie și memorie*[13].

Pe de altă parte, această semnificație ne-ar fi în mod obișnuit ascunsă din cauza obstacolelor în calea reamintirii, al căror inventar vom încerca să-l facem în partea a treia a prezentului capitol. Astfel anumite experiențe privilegiate, a căror figură originară va fi evocată în cele ce urmează, constituie, în pofida acestor obstacole, începutul unei verificări existențiale a celei de a doua presupoziții.

A treia presupoziție : nu există nici o contradicție între afirmația privind capacitatea inscripțiilor–afecte de a rămîne și de a dura și cunoașterea avînd drept obiect urmele corticale ; accesul la aceste două feluri de urme ține de niște moduri de gîndire eterogene : existențial pe de o parte, obiectiv de cealaltă.

A patra presupoziție : supraviețuirea imaginilor, recunoscută în specificitatea sa datorită ultimelor două presupoziții, merită considerată drept o formă fundamentală a uitării profunde, pe care o numesc uitarea de rezervă.

Prima presupoziție va constitui obiectul discuției principale. A doua va fi examinată în secțiunea a treia a acestui capitol. A patra va apărea în concluzia prezentei secțiuni.

Cea de a treia poate fi discutată încă de pe acum, în măsura în care ea pune direct sub semnul întrebării diferența dintre cele două feluri de urme confruntate aici, urma corticală și urma psihică. Trebuie afirmat cu tărie că prin această explorare a urmei afective nu a fost suprimat nimic din învățăturile cele mai bine întemeiate ale neuroștiințelor ; deficituri mai mult sau mai puțin grave continuă să ne amenințe memoria și fac ca uitarea prin ștergerea urmelor corticale să rămînă figura cotidiană a acestor amenințări insidioase ; pe lîngă aceasta, baza corticală a existenței noastre corporale nu încetează să reprezinte causa *sine qua non* a activității noastre mentale în tăcerea organelor ; în sfîrșit, corelația între organizare și funcție nu încetează să însoțească pînă la capăt, fără ca noi s-o știm, existența noastră corporală. Ipoteza de lucru propusă aici nu-și folosește așadar mijloacele și probele împotriva acestei structuri de bază. E vorba de două cunoașteri eterogene

[13] Henri Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), *op. cit.* [trad. rom. : *Materie și memorie*, trad. de Cora Chiriac, Iași, Ed. Polirom, 1996. Traducerea tuturor citatelor e preluată din această ediție — *nota trad.*].

asupra uitării : o cunoaştere exterioară şi o cunoaştere internă. Fiecare îşi are motivele ei de încredere şi de suspiciune. Pe de o parte, am încredere în maşina corporală aflată în exerciţiul memoriei fericite ; dar nu am încredere în resursele sale prost stăpînite de a dăuna, de a provoca nelinişte şi suferinţă. De cealaltă parte, am încredere în capacitatea originară a inscripţiilor–afecţiuni de a dura şi de a rămîne, capacitate fără de care n-aş avea nicidecum acces la înţelegerea parţială a ceea ce înseamnă prezenţă a absenţei, anterioritate, distanţă şi adîncime temporală ; dar nu am încredere în constrîngerile impuse numai memoriei, devenite la rîndul lor prilej de uzuri şi abuzuri pentru uitare. Ajungem astfel să confundăm nişte piedici potenţial reversibile cu o dispariţie definitivă. Această confuzie e la fel de dăunătoare în plan epistemologic şi în plan existenţial. Ezitării între ameninţarea unei uitări definitive şi obsesia unei memorii interzise i se adaugă incapacitatea teoretică de a recunoaşte specificitatea urmei psihice şi ireductibilitatea problemelor legate de impresia–afecte. Această stare de confuzie atît epistemologică, cît şi existenţială, ne constrînge să revenim la prima presupoziţie pe care următoarele două nu fac decît s-o întărească.

Ce experienţe pot fi considerate confirmări ale ipotezei supravieţuirii impresiilor–afecte dincolo de survenirea lor? Experienţa *princeps* este aceea a recunoaşterii, mic miracol al memoriei fericite. O imagine îmi revine în minte ; şi îmi spun în sinea mea : este chiar el, este chiar ea. Îl recunosc, o recunosc. Recunoaşterea poate lua diferite forme. Ea se produce deja în cursul percepţiei : o fiinţă a fost o dată prezentă ; a fost absentă ; a revenit. A apărea, a dispărea, a reapare. În acest caz, recunoaşterea ajustează — alătură — reapariţia şi apariţia prin mijlocirea dispariţiei. Această mică fericire a percepţiei a constituit obiectul multor descrieri clasice. Ne gîndim la Platon care, în *Theaitetos* şi *Philebos* evocă necazurile greşelii şi şansele recunoaşterii reuşite. Ne gîndim la peripeţia recunoaşterii, la *anagnōrisis* din tragedia greacă : Oedip recunoaşte în propria-i persoană cauza malefică a relelor cetăţii. Ne gîndim la Kant care reconstruieşte obiectivitatea fenomenului pe baza triplei sinteze subiective, recogniţia *(Rekognition)* ce încununează simpla percepţie în intuiţie şi reproducerea reprezentărilor în imaginaţie. Ne gîndim de asemenea la Husserl, care pune semnul egalităţii între percepţia obiectului spaţial şi combinatoria profilurilor sau schiţelor sale. La rîndul său, recogniţia kantiană va fi avut o descendenţă conceptuală în *Anerkennung*, recunoaşterea hegeliană, act etic în care culminează problematica intersubiectivităţii, la răscrucea spiritului subiectiv şi a spiritului obiectiv. În multiple moduri, a cunoaşte înseamă

a recunoaşte. Recunoaşterea se poate sprijini de asemenea pe un suport material, pe o prezentare figurată, portret, fotografie, reprezentarea inducînd identificarea cu lucrul zugrăvit, în absenţa sa : acestui amestec îi erau consacrate analizele interminabile ale lui Husserl, care puneau în relaţie *Phantasie, Bild* şi *Erinnerung*.

Urmează în sfîrşit recunoaşterea propriu–zis mnemonică, numită în mod curent recunoaştere, aflată în afara contextului percepţiei şi fără a avea un suport necesar din partea reprezentării : ea constă în suprapunerea exactă a imaginii prezente în spirit şi a urmei psihice, numită de asemenea imagine, lăsată de prima impresie. Ea realizează „potrivirea" evocată în *Theaitetos* între aşezarea piciorului şi amprenta veche. Acest mic miracol cu multiple faţete propune soluţia în act a enigmei prime, pe care o constituie reprezentarea prezentă a unui lucru trecut. În această privinţă, recunoaşterea *este* actul mnemonic prin excelenţă. Fără această rezolvare efectivă, enigma ar rămîne pur şi simplu o aporie. Asupra acestui act converge fasciculul prezumţiilor de fiabilitate sau de non–fiabilitate îndreptat spre amintire. Poate că nu am pus piciorul în amprenta cea bună sau am prins în colivie pasărea care nu trebuia. Poate că am fost victimele unei false recunoaşteri, asemeni celui ce de departe ia un copac drept un personaj cunoscut. Şi totuşi, cine ar putea zdruncina, prin bănuielile sale venite din afară, certitudinea legată de fericirea unei astfel de recunoaşteri pe care, în adîncul inimii, o considerăm neîndoielnică? Cine poate pretinde că nu a avut niciodată încredere în astfel de regăsiri ale memoriei? Evenimentele faruri, evenimentele fondatoare ale unei existenţe solitare sau comune nu ţin oare de această primă încredere? Şi nu continuăm să ne măsurăm greşelile şi decepţiile după semnalele venite de la o recunoaştere de nezdruncinat?

Aşa cum am arătat mai înainte, enigma prezenţei absenţei este rezolvată în efectivitatea actului mnemonic şi în certitudinea ce încununează această efectivitate. Dar n-a devenit ea mai impenetrabilă în plan speculativ? Să revenim la termenul primei noastre presupoziţii : impresia–afect, credem noi, rămîne. Şi pentru că rămîne, face posibilă recunoaşterea. Dar cum ştim noi acest lucru? Enigma speculativă subzistă în chiar inima rezolvării sale efective. Într-adevăr,presupoziţia este în întregime retrospectivă. Ea e pronunţată ulterior. În povestirea ulterioară, ea nu e enunţată decît la viitorul anterior : dacă va fi fost adevărat că am recunoscut această fiinţă iubită ca rămînînd aceeaşi în pofida unei absenţe îndelungate, a unei absenţe definitive. „Tîrziu te-am recunoscut, o adevăr!", strigă îndurerat Augustin. „Tîrziu te-am recunoscut" este mărturisirea emblematică a oricărei recunoaşteri. Pe

această presupoziție retrospectivă eu construiesc următorul raționament: trebuie să fi rămas ceva din prima impresie, din moment ce mi-o amintesc acum. Dacă o amintire revine, e pentru că am pierdut-o ; dar dacă, orice s-ar întîmpla, o regăsesc și o recunosc, e pentru că imaginea ei a supraviețuit.

Se află aici, rezumat *in nuce*, raționamentul lui Bergson din *Materie și memorie*. După părerea mea, Bergson rămîne filosoful care a înțeles cel mai bine legătura strînsă existentă între ceea ce el numește „supraviețuirea imaginilor" și fenomenul–cheie al recunoașterii. Să ne oprim, pentru a verifica acest lucru, la capitolele 2 și 3 din *Materie și memorie*, care constituie inima psihologică a întregii lucrări. Primul se intitulează „Despre recunoașterea imaginilor. Memorie și creier". Iar cel de al doilea: „Despre supraviețuirea imaginilor. Memorie și spirit". Recunoașterea și supraviețuirea reprezintă aici cei doi piloni centrali ai lucrării.

Pentru a înțelege locul central al acestei perechi de noțiuni, să ne întoarcem pe firul investigației noastre pînă în punctul unde am întîlnit pentru prima oară separat problematica recunoașterii și pe aceea a supraviețuirii imaginilor. Am întîlnit pentru prima oară problema recunoașterii în cadrul fenomenologiei memoriei, cu ocazia distincției pe care am făcut-o între cele două memorii : memoria–obișnuință, care este pur și simplu acționată și lipsită de reunoaștere explicită, și memoria–rememorare, care nu poate exista fără o recunoaștere declarată. Dar în acel stadiu era vorba de o polaritate printre altele. Cît despre problema supraviețuirii, ne-am întîlnit prima oară cu ea deja la Bergson, cu privire la distincția între amintire și imagine ; am postulat atunci existența amintirii „pure" ca o stare virtuală a reprezentării trecutului, anterior survenirii sale în imagine sub forma mixtă a amintirii–imagine. Ne reținuse atenția cu acel prilej „realizarea amintirii", fără a clarifica însă postularea amintirii „pure" ca fiind apărată de ghilimele împotriva curiozității. Am lăsat amintirea „pură" în condiția virtualului. Lectura trebuie reluată în acest punct critic, pentru a o împinge pînă la a atribui amintirii „pure", pe lîngă virtualitate, inconștiența și o existență comparabilă celei atribuite lucrurilor exterioare atunci cînd nu le percepem. Niște ecuații îndrăznețe ne vor permite ulterior să ridicăm la rîndul nostru acest statut de supraviețuire al imaginilor la rangul unei a doua paradigme a uitării, concurînd-o pe aceea a ștergerii urmelor (a patra presupoziție a noastră).

Pentru a înțelege această înlănțuire conceptuală, trebuie să pătrundem mai adînc în *Materie și memorie*, pînă la teza inaugurală a întregii lucrări, și anume aceea că trupul este doar un organ al acțiunii și nu al reprezentării, în timp ce creierul este centrul organizator al acestui sistem

care acționează. Această teză exclude din capul locului căutarea în creier a motivului conservării amintirilor. Ideea că creierul își amintește să fi fost impresionat este considerată în ea însăși de neînțeles. Ceea ce nu exclude posibilitatea creierului de a juca un rol în memorie. Dar e vorba de un alt ordin decît acela al reprezentării. Ca organ al acțiunii, el își exercită efectele chiar pe traseul de la amintirea „pură" la imagine, deci pe traseul reamintirii. Discuția cu neuroștiințele epocii se reduce tocmai la a atribui creieului doar cîmp de acțiune, adică mișcarea psihică : deoarece nu putem aștepta de la creier să conțină soluția conservării trecutului în termeni de reprezentare, trebuie să ne întoarcem într-o altă direcție și să atribuim impresiei puterea de a supraviețui, de a rămîne, de a dura, și să facem din această putere nu un *explicandum* — ca în teza neuronală —, ci un principiu autosuficient al explicării. La Bergson, dihotomia între acțiune și reprezentare este rațiunea ultimă a dihotomiei între creier și memorie. Această dublă dihotomie se potrivește cu metoda divizării, riguros aplicată de-a lungul întregii lucrări, și care constă în a trece la extreme înainte de a reconstitui fenomenele ambigue și confuze ale experienței cotidiene ca fenomene mixte cu înțelegere amînată. Modelul unor astfel de fenomene mixte este recunoașterea, în timp ce amestecul celor două memorii constituie exemplul mixtului cel mai ușor de descompus și de recompus. În lipsa acestei chei de lectură nu am știut să discernem celebra distincție între „cele două forme ale memoriei" (*Matière et Mémoire*, p. 225 *sq.* ; trad. rom. cit., p. 68 *sq.*), două modalități de recunoaștere, prima făcîndu-se prin acțiune, a doua „printr-un travaliu al spiritului ce va căuta în trecut, pentru a le aduce în prezent, reprezentările cele mai capabile să se insereze în situația actuală" (*op. cit.*, p. 224 ; trad. rom. cit., p. 67).

A fost pusă cu anticipație o întrebare, aceea de a ști „cum se conservă aceste reprezentări și ce raporturi există între ele și mecanismele motoare. Acest aspect va fi aprofundat în capitolul următor, unde vom trata despre inconștient și vom arăta în ce constă, în fond, distincția dintre trecut și prezent" (*op. cit.*, p. 224 ; trad. rom. cit., p. 67). E demn de remarcat că această dificultate nu poate fi postulată decît pornind de la fenomenul recunoașterii, unde ea e rezolvată în act. Pînă atunci, psihologia este abilitată să declare „că trecutul pare să se înmagazineze, așa cum am prevăzut, sub aceste două forme extreme, pe de o parte mecanismele motoare ce îl folosesc, pe de altă parte imaginile-amintire personale care îi conturează toate evenimentele cu forma, culoarea și locul lor în timp" (*op. cit.*, p. 234 ; trad. rom. cit., p. 76). Putem astfel nota că aceste două forme extreme de „fidelitate în a conserva" (*ibid.*) :

reprezentate de „memoria ce imaginează" şi „memoria ce repetă" (*ibid.*), operează cînd în sinergie, cînd în opoziţie. Am pus totuşi în gardă împotriva privilegiului acordat de simţul comun fenomenelor mixte şi am dat prioritate, în virtutea regulii divizării[14], formelor extreme, scoţînd astfel în afara circuitului „ipoteza stranie a amintirilor înmagazinate în creier, care ar deveni conştiente printr-un adevărat miracol şi ne-ar întoarce în trecut printr-un proces misterios" (*op. cit.*, p. 235 ; trad. rom. cit., p. 77). Îmi regăsesc aici argumentul conform căruia urma materială este în întregime prezentă şi ar trebui prevăzută cu o dimensiune semiotică pentru a semnifica apartenenţa ei la trecut. În vocabularul lui Bergson, urma corticală trebuie repusă în centrul acelei totalităţi de imagini pe care o numim lume (aceasta e tema dificilului şi enigmaticului capitol 1) şi tratată ca „una din acele imagini, ultima, cea pe care o obţinem oricînd, practicînd o secţionare instantanee în devenirea în general. În această secţiune, corpul nostru ocupă centrul" (*op. cit.*, p. 223 ; trad. rom. cit., p. 66)[15].

[14] În eseul său *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, cap. 1, „L'institution comme méthode", Gilles Deleuze observă că recursul la intuiţie nu înseamnă pentru Bergson o licenţă dată inefabilului. „Intuiţia nu e un sentiment, nici o aspiraţie, o simpatie confuză, ci o metodă elaborată şi chiar una dintre metodele cele mai elaborate ale filosofiei", notează Deleuze (p. 1). Metoda divizării, înrudită cu metoda lui Platon din *Philebos*, constituie un articol important al acestei metode : nu Unul împotriva Multiplului, afirmate în generalitatea lor, ci nişte tipuri de multiplicitate (*ibid.*, p. 31). Un model de multiplicitate este propus în metoda divizării care schiţează un spectru de parcurs, nişte extreme de identificat şi un mixt de reconstruit. Trebuie notat, tot împreună cu Deleuze, că alternanţele dualismului şi monismului care jalonează *Materie şi memorie* depind de tipul de multiplicitate avut de fiecare dată în vedere şi de tipul de mixt reconstruit. Observaţia e importantă în măsura în care identificarea falselor probleme constituie o altă maximă scumpă lui Bergson şi poate fi considerată un corolar al distincţiei între tipurile de multiplicitate ; or, problema unirii sufletului cu trupul apare în multe privinţe ca una din aceste false probleme : a pune bine problemele rămîne prima sarcină a filosofului.

[15] Puţin mai departe, Bergson va observa că pentru a conserva imaginile, creierul ar trebui să aibă puterea de a se conserva pe sine. „Să admitem o clipă că trecutul îşi supravieţuieşte în stare de amintire înmagazinată în creier. Atunci creierul ar trebui, pentru a păstra amintirea, să se conserve cel puţin pe el însuşi. Dar creierul, ca imagine întinsă în spaţiu, nu ocupă niciodată decît momentul prezent ; împreună cu restul universului material, el consituie o secţiune, fără încetare reînnoită, în devenirea universală. Ori va trebui să presupuneţi că universul piere şi renaşte, printr-un adevărat miracol, în fiecare clipă a duratei ; ori va trebui să-i transpuneţi continuitatea de existenţă pe care i-o refuzaţi conştiinţei şi să faceţi din trecutul său o realitate ce supravieţuieşte şi se prelungeşte în prezent : nu veţi avea nimic de cîştigat înmagazinînd amintirea în materie şi vă veţi vedea obligaţi să extindeţi la toate stările lumii materiale supravieţuirea integrală şi independentă a trecutului pe care o refuzaţi stărilor psihice" (*Matière et Mémoire, op. cit.*, p. 290 ; trad. rom. cit., pp. 130–131).

În acest stadiu al analizei, numai o departajare exactă a celor două memorii poate pregăti calea pentru teza independenței memoriei–reprezentare. Nu s-a spus încă nimic despre condițiile acestei independențe. Se poate cel puțin afirma că „actul concret prin care punem din nou stăpînire pe trecut prin intermediul prezentului îl constituie *recunoaşterea*" (*op. cit.*, p. 235 ; trad. rom. cit., pp. 77–78). Îi revine capitolului 3 să se ocupe de problema lăsată în suspensie, „cea de a şti cum se conservă aceste reprezentări şi ce raporturi există între ele şi mecanismele motoare" (*op. cit.*, p. 224 ; trad. rom. cit., p. 67).

Să deschidem capitolul 3 : în patruzeci de pagini (*op. cit.*, pp. 276–316), de o extremă densitate, Bergson oferă cheia a ceea ce el numeşte „supraviețuirea imaginilor" (*op. cit.*, p. 276 ; trad. rom. cit., p. 117).

I-am schițat doar analiza, urmînd fazele operațiunii prin care amintirea „pură" iese din starea ei virtuală şi trece în starea actuală ; ne reținuse atunci atenția doar devenirea–imagine a amintirii. Problema ce se pune acum e mai radicală : în pofida tendinței sale de a imita percepția realizîndu-se, aminirea noastră, notează Bergson, „rămîne prinsă de trecut prin rădăcini adînci şi dacă, o dată realizată, nu ar simți urmările virtualității originare şi dacă nu ar fi, în acelaşi timp cu o stare prezentă, ceva care contrastează cu prezentul, nu am recunoaşte-o niciodată drept amintire" (*op. cit.*, p. 277 ; trad. rom. cit., p. 118). Totul e spus pe un ton de o mare eleganță : a înlătura prezentul, a recunoaşte ca amintire. E enigma, pe de-a-ntregul reafirmată, a prezenței absenței şi a distanței, aşa cum a fost ea enunțată încă de la începutul acestei lucrări[16].

Soluția supraviețuirii e radicală. Ea constă într-un şir de propoziții dezimplicate ale fenomenului recunoaşterii. A recunoaşte o amintire înseamnă a o regăsi. Iar a o regăsi înseamnă a o presupune principial disponibilă, dacă nu accesibilă. Disponibilă, ca în aşteptarea rememorării, însă nu la îndemînă, ca păsările din porumbarul lui Platon, posedate dar nu prinse. Experienței recunoaşterii îi revine prin urmare rolul de a trimite la starea de latență a amintirii primei impresii, a cărei imagine s-a constituit în acelaşi timp cu afecțiunea originară. Un corolar important al tezei supraviețuirii în stare de latență a imaginilor trecutului este faptul că un prezent oarecare constituie, încă de la apariție, propriul său trecut : căci cum ar deveni el trecut dacă nu s-ar fi constituit astfel pe cînd era prezent? Aşa cum notează Deleuze : „Există aici un fel de poziție

[16] O altă frază a lui Bergson merită citată : nu-i vom reda amintirii caracterul de amintire „decît raportîndu-ne la operația prin care am evocat-o, virtuală, în adîncurile trecutului nostru" (*ibid.*, p. 282 ; trad. rom. cit., pp. 122–123).

fundamentală a timpului şi totodată paradoxul cel mai profund al memoriei : trecutul este «contemporan» cu prezentul care a fost chiar el. Dacă trecutul ar trebui să aştepte să nu mai fie, dacă el n-ar fi trecut imediat şi acum, dacă n-ar fi «trecut în general», el n-ar putea deveni niciodată ceea ce este, n-ar fi nicicînd *acest* trecut. [...] Trecutul nu s-ar constitui niciodată dacă n-ar coexista cu prezentul al cărui trecut este" (*Le Bergsonisme*, p. 54). Deleuze adaugă : „Nu doar trecutul coexistă cu prezentul care a fost el însuşi, ci [...] întregul trecut, integral, întregul *nostru* trecut coexistă cu fiecare prezent. Celebra metaforă a conului reprezintă această stare completă de coexistenţă" (*op. cit.*, p. 55).

Ideea de latenţă o presupune la rîndul ei pe cea de inconştient, dacă numim conştiinţă dispoziţia de a acţiona, atenţia acordată vieţii, prin care se exprimă raportul cu acţiunea. Să insistăm, împreună cu Bergson : „Prezentul nostru este chiar materialitatea existenţei noastre, adică un ansamblu de senzaţii şi de mişcări, nimic altceva" (*Matière et Mémoire*, p. 281 ; trad. rom. cit., p. 122). Rezultă că, prin contrast, prin „ipoteză" (*op. cit.*, p. 282 ; trad. rom. cit., p. 123), trecutul este ceea ce „nu mai acţionează" (*op. cit.*, p. 283 ; trad. rom. cit., p. 123). În acest moment crucial al reflecţiei, Bergson declară :„Neputinţa radicală a «amintirii pure» ne va ajuta să înţelegem cum se păstrează ea în stare latentă" (*ibid.* ; trad. rom. cit., p. 124). Cuvintele „inconştient" şi „neputinţă" pot fi atunci pronunţate împreună. Lanţul implicaţiilor se completează cu un ultim termen : e uşor să atribuim amintirilor, care nu au ajuns încă prin reamintire la lumina conştiinţei, acelaşi fel de existenţă cu aceea atribuită lucrurilor ce ne înconjoară atunci cînd nu le percepem[17]. Acesta

[17] Bergson se apropie aici de zonele inconştientului frecventate de Freud. Vorbind despre verigile expansiunii care se înnoadă într-un lanţ, Bergson notează : „În această formă condensată, viaţa noastră psihică anterioară există pentru noi mai mult chiar decît lumea exterioară, din care nu percepem niciodată decît o parte foarte mică, în timp ce experienţa noastră trăită este utilizată în întregime. E adevărat că o posedăm doar în formă prescurtată şi că percepţiile trecute ne dau impresia fie că au dispărut în totalitate, fie că reapar numai după bunul lor plac. Însă aparenţa de distrugere completă sau de reînviere capricioasă provine din faptul că în fiecare clipă conştiinţa actuală acceptă utilul şi respinge momentan accesoriul" (*ibid.*, p. 287 ; trad. rom. cit., p. 128). Cît despre raportul dintre inconştientul brgsonian şi inconştientul freudian, e o problemă pe care ne vom mărgini s-o atingem doar în secţiunea a treia a acestui capitol. Să notăm totuşi că Bergson nu a ignorat problema, aşa cum o dovedeşte un text din *Gîndirea şi mişcarea*, citat de Deleuze : „Pînă şi ideea conservării integrale a trecutului şi-a găsit tot mai mult verificarea empirică în vastul ansamblu al experienţelor iniţiate de discipolii lui Freud" (*La Pensée et le Mouvant*, în *Oeuvres, op. cit.*, p. 1316 ; trad. rom. : *Gîndirea şi mişcarea*, trad. de Ingrid Ilinca, Iaşi, Ed. Polirom, 1995, p. 81).

e sensul verbului „a exista" implicat în teza latenței și a inconștienței amintirilor păstrate în trecut : „Atingem aici o problemă capitală a *existenței*, problemă pe care nu putem să o atingem decît tangențial, de teama de a fi conduși punct cu punct, în chiar inima metafizicii" (*op. cit.*, p. 288 ; trad. rom. cit., p. 129). Această teză rămîne de ordinul presupoziției și al retrospecției. Nu percepem supraviețuirea, o presupunem și o vedem[18]. Iar cea care ne autorizează s-o credem este recunoașterea : ceea ce o dată am văzut, auzit, simțit, învățat, nu e definitiv pierdut, ci supraviețuiește, pentru că putem să ni-l reamintim și să-l recunoaștem. El supraviețuiește. Dar unde? Iată întrebarea-capcană. Întrebare inevitabilă poate, în măsura în care e greu de desemnat în termeni de conținător locul psihic „de unde", așa cum se spune, revine amintirea. Nu spune Bergson însuși că amintirea e căutată acolo unde se află, adică în trecut? Dar întregul său demers constă în a înlocui întrebarea „unde?" cu întrebarea „cum?" : „nu-i vom reda [experienței trecute] caracterul de amintire decît raportîndu-ne la operația prin care am evocat-o virtuală, în adîncurile trecutului nostru" (*op. cit.*, p. 284 ; trad. rom. cit., pp. 122–123). Aici se află, poate, adevărul profund al lui *anamnēsis* a grecilor : a căuta înseamnă a spera să regăsești. Iar a regăsi înseamnă a recunoaște ceea ce o dată — anterior — am învățat. Puternicele imagini ale „locului" din *Confesiunile* lui Augustin, comparînd memoria cu niște „mari palate", cu niște antrepozite unde sînt înmagazinate amintirile, ne încîntă literalmente. Iar asocierea antică între *eikōn* și *typos* se reconstituie pe ascuns. Pentru a rezista la această seducție, trebuie să reconstituim neîncetat lanțul conceptual : supraviețuire egal latență egal neputință egal inconștiență egal existență. Legătura lanțului e convingerea că devenirea nu înseamnă în mod fundamental trecere, ci, sub semnul memoriei, durată. O devenire care durează, iată în ce constă principala intuiție din *Materie și memorie*.

Dar a reconstitui acest lanț conceptual și a te ridica la această intuiție fundamentală înseamnă întotdeauna a face un salt dincolo de cercul pe care atenția acordată vieții îl trasează în jurul nostru. Înseamnă

[18] Dacă ar trebui să rezumăm într-o singură propoziție *Materie și memorie*, ar trebui să spunem că amintirea „se păstrează singură". Această declarație poate fi citită în *La Pensée et le Mouvant* (*op. cit.*, p. 1315 ; trad. rom. cit., pp. 79–80) : „Ne-am dat seama că experiența interioară în stare pură, dîndu-ne o «substanță» a cărei esență însăși este de a *dura* și, prin urmare, de a prelungi fără încetare în prezent un trecut indestructibil, ne-ar fi scutit și chiar ne-ar fi interzis să căutăm locul unde se păstrează amintirea. Ea se păstrează singură..." (citat de Deleuze în *Le Bergsonisme, op. cit.*, p. 49).

a ne transporta în acel altundeva al acțiunii care este visul : „O ființă umană care și-ar *visa* existența în loc să o trăiască, ar avea fără îndoială sub ochi, în fiecare clipă, multitudinea infinită a amănuntelor din istoria sa trecută" (*op. cit.*, p. 295 ; trad. rom. cit., p. 136). Într-adevăr, e necesar un salt pentru a urca pînă la sursa amintirii „pure", în măsura în care o altă parte a analizei urmează mișcarea descendentă a amintirii „pure" spre imaginea unde ea se realizează. E cunoscută schema conului răsturnat (*op. cit.*, pp. 292–294 ; trad. rom. cit., p. 133) prin care Bergson a vizualizat oarecum pentru cititorii săi (așa cum face Husserl în *Lecțiile* din 1905) acest proces al realizării. Baza conului figurează totalitatea amintirilor acumulate în memorie. Vîrful opus figurează contactul punctual cu planul acțiunii, în acel punct restrîns care e corpul ce acționează ; acest centru este în felul său un loc al memoriei, însă această memorie cvasi–instantanee nu e alta decît memoria–obișnuință ; nu e decît un punct mișcător, acela al prezentului ce trece fără încetare, în opoziție cu „adevărata memorie" (*op. cit.*, p. 293 ; trad. rom. cit., p. 133) figurată de baza întinsă a conului. Schema urmărește să ilustreze în același timp eterogenitatea memoriilor și modul în care ele se sprijină reciproc. Schema se îmbogățește dacă îi adăugăm figurația din capitolul precedent, unde masa amintirilor era reperezentată prin cercuri concentrice capabile de a se dilata la infinit după gradele de profunzime crescătoare sau de a se concentra asupra unei amintiri precise, „după gradul de tensiune pe care ea [rațiunea noastră] o adoptă, după înălțimea la care se plasează percepția" (*op. cit.*, p. 251 ; trad. rom. cit., p. 93) ; în felul acesta, multiplicitatea non–numerică a amintirilor poate fi incorporată în schema simplificată a conului. Această schemă trebuie cu atît mai puțin neglijată, cu cît ea marchează punctul culminant al metodei bergsoniene a divizării : raportul între trecut și prezent (*op. cit.*, p. 291 *sq.* ; trad. rom. cit., p. 131 *sq.*) ilustrat de schemă desemnează *în fine* reconstituirea unei experiențe hibride, mixte : „*Practic, nu percepem decît trecutul*, prezentul pur fiind progresul insesizabil al trecutului rozînd din viitor" (*op. cit.*, p. 291 ; trad. rom. cit., p. 131). Acționează aici întreaga subtilitate a metodei bergsoniene : mișcarea reflexivă a urcării izolează amintirea „pură" în momentul gîndirii visătoare. S-ar putea vorbi astfel de o memorie care meditează, într-unul din sensurile termenului german *Gedächtnis*, distinct de *Erinnerung* și înrudit cu *Denken* și *Andenken* ; există într-adevăr ceva mai mult decît vis în evocarea a ceea ce rămîne din trecut : ceva ca o speculație (Bergson vorbește uneori de o „memorie în întregime contemplativă" (*op. cit.*, p. 296 ; trad. rom. cit., p. 136), în sensul unei gîndiri la limită, gîndire ce face speculații

cu privire la inevitabilele ghilimele care înconjoară cuvîntul amintire „pură". Această speculație acționează în contrapantă față de efortul reamintirii. Totuși, chiar în mișcarea reamintirii, deci în înaintarea „amintirii pure" spre amintirea-imagine, reflecția se străduiește să desfacă ceea ce recunoașterea face, adică să readucă trecutul în prezent, absența în prezență. Bergson descrie admirabil această operație ; vorbind despre trecerea amintirii din starea virtuală în starea actuală, el observă : „Dar amintirea ne rămîne încă în stare virtuală ; astfel nu facem decît să intrăm în dispoziția de a o primi, adoptînd atitudinea potrivită. Puțin cîte puțin apare ca o nebulozitate care se condensează ; din starea virtuală ea trece în cea reală ; pe măsură ce contururile se clarifică și suprafața i se colorează, tinde să imite percepția. Însă rămîne prinsă de trecut prin rădăcini adînci și dacă, o dată realizată, nu ar simți urmările virtualității originare și dacă nu ar fi, în același timp cu o stare prezentă, ceva care contrastează cu prezentul, nu am recunoaște-o niciodată drept amintire" (*op. cit.*, p. 277 ; trad. rom. cit., p. 118). A recunoaște amintirea „drept amintire", iată rezumată întreaga enigmă. Dar, pentru a o aduce la lumina zilei, e necesar să visăm, însă și să gîndim. Atunci începem să speculăm cu privire la ceea ce înseamnă metafora profunzimii și la ce este starea virtuală[19].

Se impun cîteva observații critice înainte de a analiza a patra și ultima presupoziție din această a doua călătorie în țara uitării, și anume dreptul de a considera „supraviețuirea imaginilor" drept o figură a uitării, demnă de a fi opusă uitării prin ștergerea urmelor.

Observațiile mele se referă la două aspecte : în primul rînd, este oare legitim să izolăm teza numită de Bergson însuși psihologică de

[19] Deleuze evidențiază această trăsătură a procesului regresiv cerută de mersul spre virtual : „Ne instalăm *de la început* în trecut, sărim în trecut ca într-un element propriu. Tot așa cum nu percepem lucrurile în noi înșine, ci acolo unde se află ele, nu surprindem trecutul decît acolo unde este, în el însuși, și nu în noi, în prezentul nostru. Există deci un «trecut în general» care nu este trecutul particular al unui anume prezent, ci un fel de element ontologic, un trecut etern și dintotdeauna, condiție a «trecerii» oricărui prezent particular. Acest trecut în general este cel ce face posibile toate trecuturile. Ne reinstalăm mai întîi, spune Bergson, în trecutul în general : ceea ce descrie el astfel este *saltul în ontologie*" (*ibid.*, pp. 51–52). Cu această ocazie, Deleuze ne pune în gardă, așa cum cerea Hyppolite înaintea lui („Du bergsonisme à l'existentialisme", *Mercure de France*, iulie 1949 ; și „Aspects divers de la mémoire chez Bergson", *Revue internationale de philosophie*, octombrie 1949), împotriva unei interpretări psihologizante a textului bergsonian. Dar, pentru Bergson, referința la psihologie rămîne o referință nobilă și păstrează distincția între psihologie și metafizică, asupra căreia vom reveni mai tîrziu.

teza metafizică ce dă titlul complet lucrării *Materie şi memorie*? De fapt, cele două capitole centrale care ne-au servit drept ghid sînt încadrate de un capitol iniţial şi un capitol final ce conturează împreună învelişul metafizic al psihologiei. Cartea începe cu o teză metafizică : aceea conform căreia ansamblul realităţii este o lume de „imagini" într-un sens al cuvîntului care excede orice psihologie ; e vorba pur şi simplu de a tranşa între realism şi idealism în teoria cunoaşterii ; aceste imagini, care nu mai sînt nişte imagini a nimic, sînt, spune Bergson, mai puţin consistente decît ceea ce realismul consideră a fi independent de orice conştiinţă şi mai consistente decît ceea ce idealismul, cel puţin acela al lui Berkeley — vizat deja de Kant în *Critica raţiunii pure* sub titlul de „Respingerea idealismului" —, consideră drept un simplu conţinut evanescent al percepţiei. Or, corpul şi creierul sînt privite ca nişte moduri de survenire practică în acest univers neutru al imaginilor ; în această calitate, ele sînt în acelaşi timp imagini şi centrul practic al lumii imaginilor. Distrugerea a ceea ce se numeşte materie a început deja, în măsura în care materialismul constituie culmea realismului. Dar capitolul 1 nu merge mai departe. Trebuie să mergem atunci pînă la sfîrşitul capitolului 4 pentru a formula teza metafizică integrală care, după expresia lui Frédéric Worms[20], constă nici mai mult nici mai puţin decît într-o „metafizică a materiei întemeiată pe durată" (*Introduction à „Matière et Mémoire" de Bergson*, p. 187 *sq.*). Or, tocmai pe baza unei astfel de metafizici este propusă o recitire a problemei clasice a unirii corpului cu sufletul (cum preferă să spună Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 317 ; trad. rom. cit., p. 157), recitire constînd pe de o parte în eliminarea unei false probleme şi, de cealaltă, în elaborarea unui dualism ce nu poate fi clasat printre figurile istorice ale dualismului. Atît fazele monismului cît şi fazele dualismului alternează după tipul de multiplicitate ce urmează a fi divizat şi după tipul de fenomene mixte ce trebuie reconstruite. Descoperim astfel cu surprindere că opoziţia între durată şi materie nu e definitivă, dacă admitem că se poate formula ideea unei multiplicităţi de ritmuri mai mult sau mai puţin întinse ale duratelor. Acest monism diferenţiat al duratelor nu are nimic comun cu nici unul dintre dualismele elaborate începînd din vremea cartezienilor şi a postcartezienilor[21].

Dar nu acesta e ultimul cuvînt al lucrării. Ultimele pagini din *Materie şi memorie* sînt consacrate formulării a trei polarităţi clasice : întindere/

[20] Frédéric Worms, *Introduction à „Matière et Mémoire" de Bergson*, *op. cit.*

[21] Deleuze consacră un capitol acestei probleme : „Une ou plusieurs durées" (*Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 71 *sq.*).

neîntindere, calitate/cantitate, libertate/necesitate. Trebuie să citim aşadar *Materie şi memorie* de la primul pînă la ultimul capitol şi pe acesta din urmă pînă la ultimele pagini. Sînt de acord.

Un lucru însă e cert : psihologia întemeiată pe perechea recunoaştere/supravieţuire nu numai că e perfect delimitată pe parcursul lucrării, dar poate fi considerată o cheie distinctă a metafizicii care o circumscrie. Totul începe cu următoarea teză : „corpul nostru este un instrument de acţiune şi numai de acţiune" (*op. cit.*, p. 356 ; trad. rom. cit., p. 195). Aşa încep paginile intitulate „Rezumat şi concluzie" (*op. cit.*, pp. 356–378 ; trad. rom. cit., pp. 195–215). În acest context, opoziţia acţiune/reprezentare constituie o primă teză explicit psihologică şi doar implicit metafizică, în virtutea consecinţelor sale pentru ideea de materie. De aici se trece la teza supravieţuirii prin sine a imaginilor trecutului, şi anume : conştiinţa prezentului constă în esenţă în atenţia acordată vieţii ; or, acesta nu e decît un simplu revers al tezei conform căreia amintirea „pură" e marcată de neputinţă şi de inconştienţă şi, în acest sens, există prin sine. O antiteză psihologică domină astfel întregul demers, iar perechea care dă titlul celor două capitole centrale — recunoaşterea imaginilor şi supravieţuirea imaginilor — e clădită pe această antiteză.

De acum înainte încerc să mă situez faţă de această psihologie, făcînd abstracţie de teoria generală a imaginilor din capitolul 1 şi de utilizarea hiperbolică a noţiunii de durată la sfîrşitul capitolului 4 sub forma unei ierarhii a ritmurilor întinderilor şi contractărilor duratei. În ceea ce mă priveşte — şi aceasta este a doua serie a observaţiilor mele —, încerc să reinterpretez opoziţia *princeps* între creierul ca instrument al acţiunii şi reprezentarea ce îşi este suficientă sieşi, în termeni compatibili cu distincţia pe care o fac între urmele mnezice ca substrat material şi urmele psihice ca dimensiune prereprezentativă a experienţei vii. A spune că creierul este instrumentul acţiunii şi numai al acţiunii înseamnă, după mine, a caracteriza în bloc abordarea neuronală, care nu permite decît accesul la observarea unor fenomene ce reprezintă acţiuni în sensul pur obiectiv al termenului ; într-adevăr, neuroştiinţele nu cunosc decît organizări şi funcţionări corelative, deci acţiuni fizice, iar urmele aparţinînd unor astfel de structuri nu se desemnează ele însele ca urme în sensul semiologic de efecte–semne ale cauzei lor. Această transpunere a tezei inaugurale a lui Bergson cu privire la creier ca simplu instrument al acţiunii nu împiedică să i se redea acţiunii, în sensul trăit al termenului, partea ce îi revine în structurarea experienţei vii, în cuplu şi nu în antiteză cu reprezentarea. Or, această restituire întîlneşte o rezistenţă sigură din partea lui Bergson. După opinia sa, acţiunea este

mai mult decît mişcarea fizică considerată ca o secţionare instantanee în devenirea lumii — ea este o atitudine de viaţă ; e conştiinţa însăşi, în măsura în care acţionează. Şi e nevoie de un salt pentru a sparge cercul magic al atenţiei acordate vieţii şi a te dedica amintirii într-un fel de stare de vis. În această privinţă, literatura îi dă dreptate lui Bergson mai mult decît experienţa cotidiană : literatura melancoliei, a nostalgiei, a *spleen*-ului, pentru a nu mai vorbi de *Căutarea timpului pierdut* care, în mai mare măsură decît orice altă operă, se ridică precum un monument literar simetric cu *Materie şi memorie*. Dar acţiunea şi reprezentarea pot fi oare decupate atît de radical? Tendinţa generală a prezentei lucrări este de a face din cuplul acţiune/reprezentare matricea dublă a legăturii sociale şi a identităţilor care o instituie pe aceasta din urmă. Ar putea reprezenta oare această diferenţă de judecată marca unei rupturi cu Bergson? Nu cred. Trebuie să revenim la metoda bergsoniană a divizării, care ne invită să ne situăm la extremele unui spectru de fenomene înainte de a reconstitui ca fenomen mixt experienţa cotidiană a cărei complexitate şi confuzie reprezintă un obstacol în calea descrierii. Pot spune aşadar că mă întîlnesc cu Bergson pe drumul acestei reconstrucţii : de fapt, experienţa *princeps* a recunoaşterii, care formează un cuplu cu cea a supravieţuirii imaginilor, se propune ca o astfel de experienţă vie pe calea rechemării amintirilor ; iar experienţa vie atestă sinergia între acţiune şi reprezentare. Momentul amintirii „pure", atins printr-un salt în afara sferei practice, nu era decît virtual, în timp ce momentul recunoaşterii efective marchează reinserţia amintirii în pasta acţiunii vii. Dacă în momentul saltului amintirea „tranşează" asupra prezentului, ca să folosim expresia fericită a lui Bergson, această mişcare de retragere, de ezitare, de interogare face parte din dialectica concretă a reprezentării şi a acţiunii. Interlocutorii din *Philebos* al lui Platon nu încetează să se întrebe : cine e acesta? E un om sau un copac? Locul îndoielii e desemnat prin această *epokhē*, prin acest suspans tranşat de propoziţia declarativă : el este! ea este!

Din observaţiile de mai sus rezultă că recunoaşterea poate fi plasată pe o altă scară decît aceea a gradelor de proximitate a reprezentării faţă de practică. Putem să abordăm de asemenea reprezentarea ca mod de „prezentare", în maniera lui Husserl, şi să opunem prezentării perceptive tabelul re–prezentărilor sau, mai exact, al prezentificărilor, ca în triada husserliană *Phantasie, Bild, Erinnerung* ; o concepţie alternativă a reprezentării se deschide atunci reflecţiei.

Dacă aceste observaţii critice ne îndepărtează de o anumită utilizare incriminată a conceptului de acţiune, aplicat atît creierului ca obiect

ştiinţific, cît şi practicii vieţii, ele întăresc, după opinia mea, teza majoră a supravieţuirii prin sine a imaginilor trecutului. Această teză nu are nevoie de opoziţia între acţiunea trăită şi reprezentare pentru a se face înţeleasă. Îi e suficientă o dublă afirmaţie : mai întîi, că o urmă corticală nu îşi supravieţuieşte în sensul de a se cunoaşte ca urmă a... — a evenimentului întîmplat, trecut ; apoi, că, dacă experienţa nu şi-a supravieţuit singură încă de la început şi nu a fost, în acest sens, urmă psihică, ea nu va deveni niciodată aşa ceva. Întreaga lucrare *Materie şi memorie* poate fi rezumată atunci în felul următor, folosind vocabularul inscripţiei dezvoltat de polisemia noţiunii de urmă : în sensul psihic al termenului, inscripţia nu e altceva decît supravieţuirea prin sine a imaginii mnemonice contemporană cu experienţa originară.

A sosit momentul, la capătul parcursului, să analizăm ultima dintre presupoziţiile pe care se întemeiază prezenta investigaţie, şi anume că supravieţuirea prin sine a impresiilor–afecte merită a fi considerată o figură a uitării fundamentale, de acelaşi rang cu uitarea prin ştergerea urmelor. Bergson nu spune toate acestea. S-ar părea chiar că nu s-a gîndit niciodată la uitare decît în termeni de dispariţie. Ultima frază din capitolul 3 se referă explicit la o astfel de formă a uitării. Ea încheie un raţionament unde metoda divizării reconduce la nivelul fenomenelor mixte : creierul este repus astfel în poziţia unui „intermediar între senzaţii şi mişcări" (*op. cit.*, p. 315 ; trad. rom. cit., p. 154). Şi Bergson notează : „În acest sens, contribuţia creierului va consta în a chema amintirea utilă şi, mai mult, în a le îndepărta, provizoriu, pe toate celelalte" (*ibid.*; trad. rom. cit., p. 155). Apoi, pronunţă sentinţa : „Nu prea vedem cum s-ar instala memoria în materie ; în schimb, înţelegem foarte bine că — după expresia profundă a unui filosof contemporan [Ravaisson] — «materialitatea pune în noi uitarea»" (*op. cit.*, pp. 315–316 ; trad. rom. cit., p.155). E ultimul cuvînt al marelui capitol despre supravieţuire.

În ce calitate poate fi atunci supravieţuirea amintirii echivalentă cu uitarea?

Tocmai în numele neputinţei, al inconştienţei, al existenţei atribuite amintirii în condiţia „virtualului". În această situaţie, materialitatea pune în noi nu uitarea prin ştergerea urmelor, ci uitarea aşa numită de rezervă sau de resursă. Uitarea desemnează atunci caracterul *neobservat* al perseverenţei amintirii, faptul că ea se sustrage vigilenţei conştiinţei.

Ce argumente pot fi formulate în sprijinul acestei presupoziţii?

E vorba mai întîi de echivocitatea care merită să fie păstrată în planul atitudinii noastre globale cu privire la uitare. Pe de o parte, facem

zilnic experienţa eroziunii memoriei şi alăturăm această experienţă de cea a îmbătrînirii, a apropierii morţii. Eroziunea contribuie la acea tristeţe pe care am numit-o odinioară „tristeţe a finitului"[22]. Ea are drept orizont pierderea definitivă a memoriei, moartea anunţată a amintirilor. De cealaltă parte, cunoaştem micile fericiri ale reîntoarcerii uneori inopinate a amintirilor pe care le credeam pierdute pentru totdeauna. Trebuie prin urmare să spunem, aşa cum am spus-o deja mai sus, că uităm mai puţin decît credem sau ne temem că o facem.

Sînt propuse în continuare diverse experienţe care dau episoadelor încă punctuale ale recunoaşterii dimensiunea unei structuri existenţiale permanente. Aceste experienţe jalonează o lărgire progresivă a cîmpului „virtualului". Desigur, nucleul memoriei profunde constă într-o masă de mărci care desemnează ceea ce, într-un mod sau altul, am văzut, auzit, simţit, învăţat, dobîndit; sînt păsările porumbarului din *Theaitetos* pe care le „posed", dar nu le „am". În jurul acestui nucleu se grupează nişte moduri obişnuite de a gîndi, de a acţiona, de a simţi, în fond nişte obişnuinţe, nişte *habitus* în sensul lui Aristotel, al lui Panofsky, al lui Elias, al lui Bourdieu. În această privinţă, diferenţa bergsoniană între memoria–obişnuinţă şi memoria evenimenţială, care are valoare în momentul realizării amintirii, îşi pierde valoarea la nivelul profund al punerii în rezervă. Iteraţia, repetiţia tocesc colţurile ascuţite ale mărcilor mnemonice punctuale şi produc acele mari înclinaţii către acţiune pe care Ravaisson le celebra odinioară sub numele de *Obişnuinţă*. Astfel, memoria profundă şi memoria–obişnuinţă se suprapun în figura înglobantă a disponibilităţii. Omul capabil se adapă din acest *thesaurus* şi se bazează pe securitatea, pe siguranţa oferită de el. Vin apoi cunoştinţele generale, cum ar fi regulile de calcul sau de gramatică, lexicurile familiare sau străine, regulile jocurilor etc. Teoremele redescoperite de tînărul sclav din *Menon* fac parte din această categorie. În imediata apropiere a cunoştinţelor generale se află structurile *a priori* ale cunoaşterii, să zicem transcendentalul, adică toate lucrurile despre care putem spune, asemenea lui Leibniz în *Noile eseuri asupra înţelegerii umane* : tot ce se află în înţelegere s-a aflat mai întîi în sensibil, cu excepţia înţelegerii umane înseşi. La care ar trebui să adăugăm structurile meta– ale speculaţiei şi ale filosofiei prime (unul şi multiplul, acelaşi şi altul, fiinţa, substanţa şi *energeia*). Ar veni în sfîrşit ceea ce risc să numesc imemorialul : acel ceva ce n-a constituit niciodată un eveniment pentru mine şi pe care nu l-am dobîndit niciodată cu adevărat, ceva ce

[22] Vezi *Philosophie de la volonté*, t. I, *Le Volontaire et l'involontaire, op. cit.*

este chiar mai puțin formal decît ontologic. În adîncul adîncurilor am avea uitarea fundamentelor, a donațiilor lor originare, forța vieții, forța creatoare a istoriei, *Ursprung*, „originea" ireductibilă dintru început, originea ce se află întotdeauna deja aici, asemenea Creației despre care vorbește Franz Rosenzweig în *L'Étoile de la Rédemption*, spunînd că ea este întemeierea perpetuă, sau asemenea Donației care impune în mod absolut ca donatorul să dea, destinatarul să primească și darul să fie dat, cum spune Jean–Luc Marion în *Réduction et Donation* (Paris, PUF, coll. „Épiméthée", 1989) și în *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris, PUF, col. „Epiméthée", 1998). Ieșim din toate linearitățile narative ; sau, dacă mai putem încă vorbi de narațiune, este despre una care a rupt cu orice cronologie. În acest sens, orice origine, considerată în puterea sa originantă, se dezvăluie a fi ireductibilă la un început datat, avînd astfel același statut cu uitatul fondator. E important să pătrundem în aria uitării sub semnul unei echivocități primordiale. Ea nu ne va părăsi pînă la sfîrșitul acestei lucrări, ca și cum, venind din adîncurile uitării, dubla valență a distrugerii și a perseverenței s-ar perpetua pînă în structurile superficiale ale uitării.

Cu aceste două figuri ale uitării profunde, primordiale, atingem un fond mitic al filosofării : cel ce a făcut ca uitarea să fie numită *Lēthe*. Dar și cel ce îi dă memoriei resursa de a combate uitarea : reminiscența platoniciană nu e străină de aceste două figuri ale uitării. Ea provine din cea de a doua uitare, pe care nașterea n-a putut s-o șteargă și din care se hrănește reamintirea, reminiscența : devine astfel posibil să învățăm ceea ce nu am încetat nicicînd să știm. Împotriva uitării distrugătoare, uitarea care păstrează. Aici se află poate explicația unui paradox, prea puțin observat, din textul lui Heidegger[23], și anume că

[23] Acest paradox este cu atît mai uimitor, cu cît transcează asupra seriei ocurențelor termenului „uitare" în *Ființă și Timp* : cu o singură excepție, ele exprimă inautenticitatea în practica neliniștii. Uitarea nu este raportată primordial la memorie ; ca uitare a ființei, ea intră în componența condiției inautentice : traducem prin „adevăr" „ascunderea" în sensul grec al lui *lanthanein*, cărcia Heidegger în opune „starea–de–neascundere" a lui *alētheia* (*Être et Temps, op. cit.*, p. 219 ; trad. rom. cit., p. 207). Într-un sens apropiat este vorba, în capitolul „Gewissen" (conștiință) despre „uitarea conștiinței" ca sustragere de la chemarea venită din adîncul propriei putințe–de–a–fi. Și tot pe linia inautenticității, uitarea contemporană cu repetiția se dovedește a fi „dezangajare închisă sinelui în fața celui mai propriu «fost»" (*ibid.*, p. 339). Dar se notează că „o astfel de uitare nu este un nimic, nici doar absența amintirii, ci un mod ekstatic propriu, «pozitiv», al ființei cheie" (*ibid.*). Se poate vorbi astfel despre o „putere a uitării" (*ibid.*, p. 345) amestecată în preocuparea cotidiană. Ea aparține intruziunii prezentului în curiozitatea de a uita ceea ce a fost înainte (*ibid.*, p. 347). Pentru cel ce se pierde în lumea

uitarea este cea care face posibilă memoria : „La fel cum aşteptarea nu e posibilă decît pe baza unui a se aştepta, tot aşa amintirea (*Erinnerung*) nu e posibilă decît pe baza unui a uita, şi nu invers ; căci doar la modul uitării, «a–fi–fost» «deschide» primar orizontul unde, angajîndu-se, *Dasein*-ul pierdut în «exterioritatea» a ceea ce îl îngrijorează îşi poate reaminti" (*Sein und Zeit*, p. 339 ; trad. fr. Martineau, p. 238). Acest paradox aparent se clarifică dacă se ţine seama de o decizie terminologică importantă, semnalată în capitolul precedent : păstrînd pentru viitor şi prezent vocabularul curent, Heidegger renunţă la obiceiul de a numi trecutul *Vergangenheit* şi hotărăşte să-l desemneze prin perfectul compus al verbului a fi : *gewesen, Gewesenheit* (Martineau traduce : „a–fi–fost" *être–été*. Această alegere este capitală şi tranşează o ambiguitate sau mai degrabă o duplicitate gramaticală : spunem într-adevăr despre trecut că el nu mai este, dar a fost. Prin prima expresie îi scoatem în evidenţă dispariţia, absenţa. Dar absenţă faţă de ce? Faţă de pretenţia noastră de a acţiona asupra lui, de a-l avea „sub mînă" (*Zuhanden*). Prin cea de a doua expresie îi scoatem în evidenţă deplina anterioritate faţă de orice eveniment datat, amintit sau uitat. Anterioritate ce nu se mărgineşte să-l sustragă percepţiei noastre, cum se întîmplă cu trecutul–depăşit (*Vergangenheit*), ci anterioritate care păstrează. Nimeni nu poate face să nu fi fost ceea ce nu mai este. De trecutul ca fiind fost se leagă acea uitare despre care Heidegger ne spune că ea condiţionează amintirea. Paradoxul aparent devine inteligibil dacă înţelegem prin uitare resursa imemorială şi nu distrugerea inexorabilă. Confirmînd această ipoteză de lectură, putem citi mai sus cu cîteva rînduri pasajul unde Heidegger

---

uneltelor, uitarea de sine reprezintă o necesitate (*ibid.*, p. 354). Putem vorbi atunci, sub formă de oximoron, despre „uitare atentă" (*ibid.*, p. 369). În acest sens, uitarea este caracteristică pentru impersonalul *se*, „orb la posibilităţi", „incapabil de a repeta fiinţarea–fostă" (*ibid.*, p. 391). Împotmolită în prezentul grijii, uitarea semnifică o temporalitate „fără aşteptare" (*ibid.*, p. 407), nehotărîtă, la modul unui „a prezentifica ne–atent–uituc" (*ibid.*, p. 410). Scufundarea temporalităţii în concepţia vulgară a timpului aşa–zis „infinit" e articulată de „reprezentarea ce se uită pe sine" (*ibid.*, p. 424). A spune „timpul trece" înseamnă a uita clipele care alunecă (*ibid.*, p. 425). Pe fondul acestei litanii a inautenticităţii se detaşează singura aluzie din *Fiinţă şi Timp* la raportul uitării cu amintirea : „La fel cum aşteptarea nu e posibilă decît pe baza unui a se aştepta, tot aşa amintirea nu e posibilă decît pe baza unui a uita, şi nu invers ; căci doar la modul uitării, «a–fi–fost» «deschide» primar orizontul unde, angajîndu-se, *Dasein*-ul pierdut în «exterioritatea» a ceea ce îl îngrijorează îşi poate reaminti" (*ibid.*, p. 339). Nu ştim dacă tăgăduirea uitării atrage în *Verfallen*-ul său travaliul memoriei sau dacă harul recunoaşterii trecutului ar putea scoate uitarea din scadenţa–decadenţa sa, ridicînd-o la rangul de uitare de rezervă.

stabileşte un raport între uitare şi repetiţie (*Wiederholung*) în sensul de reluare constînd în „a asuma fiinţarea care e deja *Dasein*-ul" (*ibid.*). Se produce astfel o cuplare între „a devansa" şi „a reveni", ca la Koselleck între orizontul de aşteptare şi spaţiul experienţei, însă la nivelul pe care Heidegger l-ar considera ca fiind derivat din conştiinţa istorică. În jurul lui „deja", marcă temporală comună fiinţei proiectate, datoriei, derelicţiunii, se organizează lanţul expresiilor înrudite : a fi fost, uitare, puterea cea mai proprie, repetiţia, reluarea. În rezumat, uitarea dobîndeşte o semnificaţie pozitivă în măsura în care a fi–fost prevalează asupra lui a nu mai fi, în ceea ce priveşte semnificaţia dată trecutului. A–fi–fost face din uitare resursa imemorială oferită travaliului amintirii.

În final, echivocitatea primă a uitării destructive şi a uitării fondatoare rămîne fundamental indecidabilă. Pentru privirile umane nu există nici un punct de vedere superior de unde să se poată observa sursa comună lui a distruge şi a construi. Nu există pentru noi un bilanţ posibil al acestei mari dramaturgii a fiinţei.

III. UITAREA DE RAPEL : UZURI ŞI ABUZURI

Ne vom întoarce acum spre cea de a doua dimensiune a memoriei, reminiscenţa anticilor, reamintirea sau rapelul modernilor : ce modalităţi de uitare sînt dezvăluite de practica unită a memoriei şi a uitării? Ne deplasăm privirea de la straturile profunde ale experienţei, unde uitarea îşi urmează în tăcere opera de eroziune şi opera de menţinere deopotrivă, spre nivelurile de vigilenţă unde îşi desfăşoară vicleşugurile atenţia acordată vieţii.

Acest nivel de manifestare este totodată acela unde figurile uitării se dispersează şi sfidează orice tipologie, aşa cum o dovedeşte varietatea aproape imposibil de socotit a expresiilor verbale, a spuselor înţelepciunii populare, a dictoanelor şi proverbelor, dar şi a elaborărilor literare a căror istorie pusă sub semnul raţiunii este propusă de Harald Weinrich. Motivele acestei surprinzătoare proliferări trebuie căutate în mai multe direcţii. Pe de o parte, notaţiile despre uitare constituie în mare parte un simplu revers al celor despre memorie ; a-şi aminti înseamnă, în mare parte, a nu uita. Pe de altă parte, manifestările individuale ale uitării sînt amestecate inextricabil cu formele sale colective, într-atît încît experienţele cele mai tulburătoare ale uitării, precum obsesia, nu-şi desfăşoară efectele cele mai malefice decît la scara memoriilor

colective ; or, tot la această scară intervine problematica iertării, pe care o vom ține deoparte cît mai mult posibil.

Pentru a ne orienta în acest labirint, propun o grilă simplă de lectură comportînd din nou o axă verticală a gradelor de manifestare și una orizontală a modurilor de pasivitate ori de activitate. Considerațiile lui Pierre Buser asupra conștientului și infraconștientului în planul fenomenelor menmonice deschid calea primei reguli de ordonare ; li se vor adăuga masiv contribuțiile psihanalizei, pe care nu vom întîrzia să le arătăm. Cît despre modurile de pasivitate și de activitate etalate orizontal, întreaga fenomenologie a rapelului ne pregătește să dăm seama de ele : efortul reamintirii își are gradele sale pe o scară a anevoiosului, cum ar fi spus medievalii. Nu este oare acesta ultimul cuvînt al *Eticii* lui Spinoza : „Dar tot ce este sublim este tot atît de greu pe cît este de rar" (trad. rom. cit., p. 221)? Încrucișînd astfel încă o dată două reguli de clasificare, de la cel mai profund la cel mai evident, de la cel activ la cel mai pasiv, întîlnim de asemenea, fără vreo grijă excesivă pentru simetrie, tipologia uzurilor și a abuzurilor de memorie : memorie împiedicată, memorie manipulată, memorie obligată. Nu va fi totuși vorba de un simplu dublet, în măsura în care vor fi integrate fenomene complexe ce nu pot fi anticipate în planul fenomenologiei memoriei, deoarece implică nu numai memoria colectivă, ci și jocul complicat între istorie și memorie, fără a mai pune la socoteală încrucișările între problematica uitării și cea a iertării, care vor fi abordate în mod direct în Epilog.

1. Uitarea și memoria împiedicată

Unul din motivele de a crede că uitarea prin ștergerea urmelor corticale nu epuizează problema uitării este acela că multe uitări se datorează piedicilor în calea accesului la comorile ascunse ale memoriei. Recunoașterea adesea inopinată a unei imagini a trecutului a constituit astfel pînă în prezent experiența *princeps* a reîntoarcerii unui trecut uitat. Din rațiuni didactice legate de distincția între memorie și reminiscență, am menținut această experiență în limitele survenirii bruște, făcînd abstracție de travaliul rapelului care a precedat-o. Or, tocmai pe drumul rapelului întîlnim obstacolele care împiedică reîntoarcerea imaginii. De la instantaneul reîntoarcerii și al prinderii, ajungem la treptatul căutării și al vînării.

În acest stadiu al cercetării noastre primim pentru a doua oară în mod sistematic acelea dintre învățăturile psihanalizei care sînt cele mai

apte să părăsească spaţiul închis al colocviului analitic. După ce am recitit cele două texte examinate în sprijinul teoriei memoriei împiedicate, vom lărgi breşa în direcţia fenomenelor ce pot fi atribuite într-un mod mai specific uitării şi care au mai ales o mare influenţă în planul unei memorii colective încărcată de altfel cu istorie.

Memoria împiedicată evocată în „Rememorare, repetiţie, perlaborare" şi în „Doliu şi Melancolie" este o memorie uitucă. Ne amintim remarca lui Freud la începutul primului text : pacientul repetă în loc să-şi amintească. În loc să : repetiţia înseamnă uitare. Iar uitarea este considerată ea însăşi un travaliu, întrucît e opera compulsiei la repetiţie care împiedică conştientizarea evenimentului traumatic. Prima lecţie a psihanalizei este aici aceea că trauma rămîne, chiar atunci cînd e inaccesibilă, indisponibilă. În locul ei apar nişte fenomene de substituţie, simptomele, care maschează reîntoarcerea refulatului în diferite forme supuse descifrării în comun de către analizat şi analist. Cea de a doua lecţie este că, în circumstanţe particulare, porţiuni întregi din trecut, crezute uitate şi pierdute, pot reveni. Astfel, psihanaliza este aliatul cel mai fiabil al filosofului în favoarea tezei neuitării. Una din convingerile cele mai puternice ale lui Freud a fost tocmai aceea că trecutul resimţit este indestructibil. Această convingere este inseparabilă de teza inconştientului declarat *zeitlos*, sustras timpului, adică timpului conştiinţei cu înainte şi după ai săi, cu succesiunile şi coincidenţele sale. În această privinţă, se impune o apropiere între Bergson şi Freud, cei doi avocaţi ai neuitării. Nu văd nici o incompatibilitate între cele două noţiuni de inconştient. Inconştientul lui Bergson acoperă totalitatea trecutului, pe care conştiinţa actuală centrată pe acţiune o închide în urma sa. Cel al lui Freud pare mai limitat, dacă pot spune aşa, întrucît nu acoperă decît acea zonă a amintirilor unde accesul este interzis, cenzurat de bara refulării ; mai mult, teoria refulării, legată de cea a compulsiei la repetiţie, pare vecină cu descoperirea din zona patologicului. În schimb, Freud îl corectează pe Bergson într-un punct esenţial care, la prima vedere, pare a autoriza un scop de non-receptare a psihanalizei în privinţa bergsonismului : în timp ce inconştientul bergsonian e definit prin neputinţa sa, inconştientul freudian deţine de la legătura sa cu pulsiunea caracterul energetic care a încurajat lectura „economică" a doctrinei. Tot ce Bergson pune pe seama atenţiei acordate vieţii pare reportat asupra dinamismului pulsional al *libido*-ului inconştient. Nu cred că trebuie să rămînem la această discordanţă în aparenţă stridentă. În ceea ce îl priveşte pe Bergson, el nu şi-a spus ultimul cuvînt cu ecuaţia neputinţă-inconştienţă-existenţă. Amintirea pură nu este

neputincioasă decît din punctul de vedere al unei conştiinţe preocupate de utilizarea practică. Neputinţa atribuită inconştientului mnemonic nu există ca atare decît prin antifrază : ea este sancţionată de saltul în afara cercului magic al preocupării pe termen scurt şi de retragerea în zona conştiinţei visătoare. Mai mult, teza revitalizării imaginilor trecutului ni s-a părut compatibilă cu o luare în considerare a cuplului acţiune/reprezentare care nu lasă în afara cîmpului experienţei vii decît tipul de acţiune accesibil din punctul de vedere obiectiv al neuroştiinţei, adică funcţionarea neuronală în absenţa căreia nu am putea gîndi. În ceea ce priveşte psihanaliza, cupura proprie inconştientului prin refulare în raport cu inconştientul amintirii pure nu constituie o prăpastie de netrecut în raport cu inconştientul bergsonian. Accesul la colocviul analitic şi la regula sa de „a spune totul" nu cere oare tocmai o suspendare a preocupării imediate? Dar, mai ales, ceea ce am numit mai sus a doua lecţie a psihanalizei, şi anume credinţa în indestructibilitatea trecutului resimţit, implică o a treia lecţie care se citeşte cel mai bine în al doilea eseu evocat în capitolul nostru despre memoria împiedicată : perlaborarea în care constă travaliul rememorării nu poate avea loc fără travaliul doliului prin care ne detaşăm de obiectele pierdute ale dragostei şi urii. Această integrare a pierderii în încercarea rememorării are o semnificaţie considerabilă pentru toate transpunerile metaforice ale învăţăturilor psihanalizei în afara sferei sale de operare. Cea care constituie aici o ameninţare şi nu poate fi spusă în aceeaşi conceptualitate cu compulsiunea la repetiţie, cel puţin într-o primă aproximare, este atracţia melancoliei ale cărei ramificaţii le-am explorat dincolo de sfera propriu–zis patologică, unde a închis-o Freud. Astfel se alcătuiesc, în tabloul clinic al nevrozelor numite de transfer, figurile substituite ale simptomului şi măsurile deprecierii de sine ale melancoliei, prea–multul reîntoarcerii refulatului şi golul sentimentului de sine pierdut. Nu mai e posibil să gîndim în termeni de pulsiune, fără a gîndi şi în termeni de obiect pierdut.

Permit oare aceste instrucţiuni ale psihanalizei pe care le-am reamintit accesul la abuzurile întîlnite de îndată ce ieşim din cadrul colocviului analitic delimitat de competenţa şi deontologia profesională şi ne îndepărtăm de discursul clinic? Da, fără îndoială, e cert că psihanaliza a generat de voie, de nevoie, un fel de vulgată care a ridicat-o la rangul de fenomen cultural în acelaşi timp subversiv şi structurant ; şi e la fel de cert că Freud a fost primul care şi-a smuls descoperirea din confidenţialitatea secretului medical, nu doar publicîndu-şi cercetările teoretice, ci şi multiplicîndu-şi preocupările în afara sferei patologicului. În acest sens, *Psihopatologia vieţii*

cotidiene constituie un jalon preţios pe drumul ce conduce de la colocviul analitic la scena publică a lumii.

Or, *Psihopatologia vieţii cotidiene* tratează în principal despre uitare, sferă de activitate foarte apropiată de spaţiul public. Iar recolta este bogată : mai întîi, legînd firele în aparenţă rupte dintre prezent şi un trecut pe care l-am putea crede abolit pentru totdeauna, lucrarea îmbogăţeşte în felul ei pledoaria din *Traumdeutung* în favoarea indestructibilităţii trecutului ; apoi, dezvăluind nişte intenţii devenite inconştiente datorită mecanismelor refulării, introduce inteligibilitatea acolo unde se invocă rînd pe rînd hazardul sau automatismul ; în sfîrşit, schiţează în trecere liniile transpunerii din sfera privată în sfera publică.

Cazul uitării numelor proprii cu care începe culegerea ilustrează de minune primul scop : se caută un nume cunoscut, un altul vine în locul său ; analiza dezvăluie o substituire subtilă motivată de nişte dorinţe incoştiente. Exemplul amintirilor-ecrane, interpuse între impresiile noastre infantile şi povestirile în care le transpunem pe deplin încrezători, adaugă la simpla substituire în uitarea numelor o adevărată producere de amitiri false ce ne derutează fără voia noastră ; uitarea unor impresii şi a unor evenimente trăite (adică a unor lucruri pe care le ştim sau le-am ştiut) şi uitarea unor proiecte, echivalînd cu omisiunea, cu neglijenţa selectivă, dezvăluie o latură vicleană a inconştientului aflat în postură defensivă. Cazurile de uitare a unor proiecte — omisiunea de a face — dezvăluie în plus resursele strategice ale dorinţei în raporturile sale cu celălalt : de aici îşi va lua conştiinţa morală arsenalul de scuze pentru strategia sa de disculpare. Limbajul îşi aduce şi el contribuţia prin lapsusurile sale ; practica gestuală, prin greşelile, stîngăciile şi alte acte ratate (cheia de la birou folosită la o uşă nepotrivită). Aceeaşi abilitate, ascunsă în nişte intenţii inconştiente, poate fi recunoscută pe un alt versant al vieţii cotidiene, acela al vieţii popoarelor : uitări, amintiri-ecrane, acte ratate, toate dobîndesc la scara memoriei colective nişte proporţii gigantice pe care numai istoria, mai exact istoria memoriei, este capabilă să le scoată la lumină.

2. Uitarea şi memoria manipulată

Continuîndu-ne explorarea uzurilor şi abuzurilor de uitare dincolo de nivelul psihopatologic al memoriei împiedicate, întîlnim nişte forme de uitare în acelaşi timp mai îndepărtate de straturile profunde ale uitării, deci mai evidente, dar şi mai etalate între un pol de pasivitate şi unul de

activitate. În studiul nostru paralel al practicilor legate de rapel, acesta era nivelul memoriei manipulate (vezi mai sus, pp. 102–109). Era totodată nivelul unde problematica memoriei se încrucişa cu aceea a identităţii pînă la a se confunda cu ea, ca la Locke : astfel, tot ce constituie fragilitatea identităţii se dovedeşte a prilejui manipularea memoriei, în principal pe cale ideologică. De ce sînt abuzurile de memorie încă de la început abuzuri de uitare? Am spus-o atunci : abuzurile de memorie devin abuzuri de uitare datorită funcţiei mediatoare a povestirii. Într-adevăr, înaintea abuzului există utilizarea, respectiv caracterul ineluctabil selectiv al povestirii. Dacă nu ne putem aminti totul, nu putem nici să povestim totul. Ideea de povestire exhaustivă este o idee performativ imposibilă. Povestirea comportă în mod necesar o dimensiune selectivă. Atingem aici problema raportului strîns între memorie declarativă, narativitate, mărturie, reprezentare figurată a trecutului istoric. Aşa cum am notat atunci, ideologizarea memoriei devine posibilă prin resursele de variaţie oferite de travaliul configurării narative. Strategiile uitării se grefează direct pe acest travaliu de configurare : putem povesti întotdeauna altfel, suprimînd, deplasînd accentele importante, refigurînd în mod diferit protagoniştii şi contururile acţiunii. Pentru cel ce a traversat toate straturile configurării şi reconfigurării narative, de la constituirea identităţii personale pînă la cea a identităţilor comunitare ce structurează legăturile noastre de apartenenţă, pericolul major, la capătul parcursului, se află în mînuirea istoriei autorizate, impuse, celebrate, comemorate — a istoriei oficiale. Astfel, atunci cînd puteri superioare preiau comanda acestei puneri în întrigă şi impun o povestire canonică pe calea intimidării sau a seducţiei, a fricii sau a linguşirii, resursa povestirii devine capcana. Acţionează aici o formă contorsionată a uitării, rezultată din deposedarea actorilor sociali de puterea lor originară de a povesti ei înşişi. Dar această deposedare e însoţită de o complicitate secretă ce face din uitare un comportament semi–pasiv şi semi–activ, aşa cum se poate vedea în uitarea sub formă de fugă, expresie a relei credinţe şi în strategia sa de evitare, motivată printr-o voinţă obscură de a nu se informa, de a nu ancheta asupra răului comis de către cei din jurul cetăţeanului, într-un cuvînt, printr-o voinţă–de–a–nu–şti. Europa occidentală şi restul Europei au oferit, după anii grei de la mijlocul secolului XX, spectacolul dezolant al unei astfel de voinţe încăpăţînate. Prea puţina memorie despre care am vorbit în altă parte poate fi etichetată drept memorie pasivă, întrucît ea poate apărea ca un deficit al travaliului memoriei. Dar, ca strategie de evitare, de eludare, de fugă, ea este o formă ambiguă, atît activă cît şi pasivă, a uitării.

Întrucît e activă, această uitare implică acelaşi fel de responsabilitate cu aceea imputată actelor de neglijenţă, de omisiune, de imprudenţă, de neprevedere în toate situaţiile de ne-acţiune unde ulterior o conştiinţă luminată şi cinstită îşi dă seama că ar fi trebuit şi am fi putut să ştim sau măcar să încercăm a şti, că ar fi trebuit şi am fi putut interveni. Regăsim astfel, pe drumul recuceririi de către agenţii sociali a stăpînirii capacităţii lor de a povesti, toate obstacolele legate de prăbuşirea formelor de ajutor pe care memoria fiecăruia le poate găsi în aceea a celorlalţi, deoarece aceştia sînt capabili de a autoriza, de a ajuta la a povesti într-un mod în acelaşi timp inteligibil, acceptabil şi responsabil. Dar responsabilitatea orbirii îi revine fiecăruia. Astfel, deviza Luminilor : *sapere aude*!* ieşi din minoritate! s-ar putea rescrie : îndrăzneşte să povesteşti tu însuţi.

La acest nivel de manifestare a uitării, la jumătatea drumului între tulburările ce ţin de o psihopatologie a vieţii cotidiene şi tulburările ce pot fi atribuite unei sociologii a ideologiei, istoriografia poate încerca să confere o eficacitate operatorie unor categorii împrumutate de la cele două discipline. În acest context, istoria timpului prezent este un cadru propice pentru o astfel de punere la încercare, în măsura în care se află ea însăşi pe o altă frontieră, acolo unde se învecinează vorbirea martorilor încă vii şi scrierea în care se adună deja urmele documentare ale evenimentelor cercetate. Aşa cum am spus la început despre anticipaţie[24], perioada din istoria Franţei care urmează după violenţele din perioada 1940–1945 şi, mai ales, echivocul politic al regimului de la Vichy, se pretează cu predilecţie unei transpuneri istorizante a unor concepte psihanalitice devenite ele însele de domeniul public, cum ar fi traumatismul, refularea, reîntoarcerea refulatului, denegarea etc. Henry Rousso[25] şi-a asumat riscul epistemologic — şi uneori politic — de a construi o grilă de lectură a comportamentelor publice şi private din

* *„Îndrăzneşte să cunoşti!"*, Horaţiu, *Epistole*, II, 2, 40 [*nota trad.*].

[24] Cf. mai sus, prima parte, cap. 2, despre datoria memoriei, pp. 109–115.

[25] Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, *op. cit.* ; *Vichy, un passé qui ne passe pas*, *op. cit.*; *La Hantise du passé*, *op. cit.* Trebuie să notăm că expresia „un trecut care nu trece", sinonimă cu „obsesie", se regăseşte în controversa istoricilor germani. În acest sens, evocarea lucrărilor lui Henry Rousso trebuie corelată aici cu evocarea lucrărilor colegilor săi germani : diferenţa între situaţiile în care muncesc istoricii francezi şi istoricii germani ar putea constitui ea singură o temă pentru istorici. Lucrările concepute de o parte şi de alta a Rinului se întîlnesc asupra unui punct sensibil : raportul între judecător şi istoric (Henry Rousso, „Quel tribunal pour l'histoire?", în *La Hantise du passé*, *op. cit.*, pp. 85–138). Cf. mai sus, „Istoricul şi judecătorul", pp. 387–409.

1940–1944 pînă în zilele noastre, pe baza conceptului de obsesie : „obsesia trecutului". Acest concept se înrudeşte cu acela de repetiţie pe care l-am întîlnit pe parcurs, în opoziţie cu conceptul de perlaborare, de travaliu al memoriei[26]. Autorul îşi poate astfel considera propria contribuţie la istoria „sindromului Vichy" drept actul unui cetăţean menit a-şi ajuta contemporanii să treacă de la exorcismul mereu neterminat la travaliul memoriei, despre care nu trebuie să uităm că este şi travaliul doliului.

Atingerea temei obsesiei trecutului oferă prilejul de a scrie, în paralel cu istoria regimului de la Vichy, o „altă istorie, aceea a amintirii sale, a remanenţei sale, a devenirii sale după 1944" (*Le Syndrome de Vichy*, p. 9). În acest sens, sindromul Vichy aparţine memoriei evocate în capitolul precedent[27]. Obsesia reprezintă o altă categorie ce aparţine acestei istorii a memoriei ca posteritate a evenimentului. Alt avantaj al acestei teme : ţinta sa directă este uitarea în acelaşi timp cu memoria, prin actele ratate, lucrurile nespuse, *lapsus*-urile şi mai ales reîntoarcerea refulatului : „Căci, chiar studiată la scara unei societăţi, memoria se dezvăluie ca o organizare a uitării" (*op. cit.*, p. 12). Alt privilegiu al subiectului tratat : el pune în scenă fracturi provocate de însăşi controversa care merită, din această cauză, să fie ataşată la dosarul lui *dissensus* deschis de Mark Osiel[28]. Alegerea temei o dată asumată, justificarea folosirii „metaforei" psihanalitice[29] a nevrozei şi a obsesiei îşi găseşte fecunditatea euristică în eficacitatea sa hermeneutică. Această eficacitate se demonstrează în principal la nivelul „punerii în ordine de către istoric" a simptomelor aferente sindromurilor. Conform autorului, punerea în ordine a scos în evidenţă o evoluţie în patru faze (*op. cit.*, p. 19). Faza doliului, între 1944 şi 1955, în sensul de mîhnire mai degrabă decît de travaliu propriu–zis al doliului, care nici nu se înfăptuieşte — „doliu neterminat", notează istoricul (*op. cit.*, p. 29) : fază marcată de urmările războiului civil, de la epurare la amnistie. Faza de refulare în favoarea stabilirii unui mit dominant, rezistenţialismul, în orbita partidului comunist şi a partidului gaullist. Faza de reîntoarcere a refulatului, cînd

[26] Cf. mai sus, prima parte, cap. 2, „Memoria împiedicată".

[27] Cf. partea a treia, cap. 2, § 3. Cu privire la istoria memoriei, cf. H. Rousso, *Le Syndrome de Vichy, op. cit.*, p. 111. Se face legătura cu noţiunea „locuri ale memoriei" a lui Pierre Nora.

[28] Cf. mai sus, „Istoricul şi judecătorul" : aceleaşi feluri de piese sînt astfel adăugate la dosarul războaielor franco–franceze şi la acela al marilor procese criminale : filme (*Durerea şi mila*), piese de teatru etc.

[29] „...împrumuturile din psihanaliză avînd aici doar valoare de metafore, nu de explicaţie" (*Le Syndrome de Vichy, op. cit.*, p. 19).

oglinda se sparge iar mitul se împrăştie în bucăţi (Russo oferă aici cele mai bune pagini ale sale, cu meditaţia asupra admirabilului film *Durerea şi mila,* afacerea Touvier dobîndind prin ricoşeu o dimensiune simbolică neaşteptată). În sfîrşit, faza obsesiei, în care s-ar părea că ne mai aflăm încă, marcată de trezirea memoriei evreieşti şi de importanţa reminiscenţelor Ocupaţiei în dezbaterea politică internă.

Cum acţionează „organizarea uitării" în aceste două faze?

În prima, conceptul de amintire-ecran funcţionează la scara memoriei colective şi la aceea a psihologiei cotidiene, graţie exaltării evenimentului Eliberării : „O dată cu distanţa, ierarhia reprezentărilor a înlocuit-o pe cea a faptelor, care confundă importanţa istorică a unui eveniment cu caracterul său pozitiv sau negativ" (*op. cit.*, p. 29) ; amintire-ecran ce permite marelui eliberator să spună că „Vichy a fost întotdeauna şi rămîne nul şi neavenit". Deci Vichy va fi pus între paranteze, ocultîndu-se astfel specificitatea ocupaţiei naziste. Întoarcerea victimelor universului concentraţionar devine prin urmare evenimentul cel mai repede refulat. Comemorările pecetluiesc amintirea incompletă şi dublura sa de uitare.

În faza de refulare, „exorcismul gaullist" (*op. cit.*, p. 89) reuşeşte aproape să oculteze în timpul războiului din Algeria, fără însă a o putea împiedica, „rejucarea faliei", descrisă cu fineţe de istoric (*op. cit.*, p. 93) — „Jucarea şi rejucarea sechelelor" (*op. cit.*, p. 117). Regăsim aici totul : moştenirea, nostalgia, fantasma (Maurras) şi din nou celebrările (a douăzecea aniversare a Eliberării, Jean Moulin la Panteon).

Paginile lucrării intitulate „Le Miroir brisé" (*op. cit.*, p. 118 *sq.*) sînt cele mai bogate în planul jocului reprezentărilor : „nemiloasa *Durere* ...", scrie autorul (*op. cit.*, p. 121). Trecutul refulat explodează pe ecran, strigînd „aminteşte-ţi" prin gura martorilor puşi în scenă prin tăcerile şi *lapsus*-urile lor ; fusese uitată o dimensiune : antisemitismul de stat de tradiţie franceză. Demistificarea rezistenţialismului trece printr-o confruntare dură între memorii, confruntare demnă de *dissensus* despre care se vorbeşte pe urmele lui Mark Osiel. Rugămintea de a uita, asociată cu graţierea prezidenţială acordată miliţianului Touvier în numele păcii sociale aduce în prim-plan o chestiune ale cărei semificaţii le vom prezenta la momentul potrivit, în punctul unde se întîlnesc memoria, uitarea şi iertarea. Aici istoricul lasă să se audă vocea cetăţeanului : „Cum să facem să fie acceptată folosirea războiului franco-francez, tocmai acum cînd conştiinţele se trezesc, cînd *Durerea* dă vălurile la o parte, cînd reîncepe dezbaterea? Pot fi reduse la tăcere printr-un singur gest, tainic sau simbolic, întrebările şi îndoielile noilor generaţii? Pot fi ignorate

angoasele foştilor rezistenţi sau deportaţi care luptă împotriva amneziei?" (*op. cit.*, pp. 147–148). Problema este cu atît mai arzătoare, cu cît „uitarea preconizată de ea nu este însoţită de nici o altă lectură satisfăcătoare a istoriei, spre deosebire de discursul gaullist" (*op. cit.*, p. 148)[30]. Rezultă de aici că graţia amnistiatoare a dobîndit valoarea unei amnezii.

Sub titlul „Obsesia" — caracterizînd o perioadă ce este încă a noastră şi din perspectiva căreia e scrisă cartea —, un fenomen precum recunoaşterea existenţei unei memorii evreieşti dă un conţinut concret ideii că atunci cînd ne aţintim privirea asupra unui aspect al trecutului — Ocupaţia — devenim orbi la un altul — exterminarea evreilor. Obsesia este selectivă, iar povestirile dominante consfinţesc ascunderea unei părţi a cîmpului privirii ; şi aici, reprezentarea filmică îşi are rolul ei (*Holocaust*, *Noapte şi ceaţă* revizitate) ; şi aici, codul penal se întîlneşte cu naratorul : înaintea afacerilor Legay, Bousquet şi Papon, procesul Barbie aduce în avanscenă o nenorocire şi o responsabilitate care nu au putut fi percepute în specificitatea lor distinctă din cauza fascinaţiei exercitate de colaborare. A vedea un lucru înseamnă a nu vedea un altul. A povesti o dramă înseamnă a uita o alta.

În toate acestea s-au unit efectele perverse ale structurii patologice, ale conjuncturii ideologice şi ale punerii în scenă mediatice, în timp ce pasivitatea, gata să găsească scuze, s-a aliat cu şiretenia activă a omisiunilor, orbirilor, neglijenţelor. Faimoasa „banalizare" a răului nu reprezintă decît un efect–simptom al acestei combinaţii viclene. Astfel încît istoricul timpului prezent nu poate scăpa de întrebarea majoră a transmiterii trecutului : trebuie să vorbească despre el? cum să vorbească? Întrebarea se adresează atît cetăţeanului cît şi istoricului ; acesta din urmă aduce măcar în apa tulbure a memoriei colective întoarsă împotriva ei înşeşi rigoarea unei priviri de la distanţă. Pozitivitatea sa se poate afirma fără rezerve cel puţin asupra unui punct : respingerea factuală a negaţionismului ; acesta din urmă nu mai ţine de patologia uitării, nici chiar de manipularea ideologică, el este o manipulare a falsului împotriva căreia istoria e bine înarmată începînd cu Valla şi cu distrugerea falsului din *Donaţia lui Constantin*. În cazul istoricului, ca şi în acela al cineastului, al naratorului, al judecătorului, limita se află în altă parte : în partea netransmisibilă a unei experienţe extreme. Dar aşa cum am subliniat în nenumărate rînduri în lucrarea de faţă, cine spune netransmisibil nu spune şi inexprimabil[31].

[30] „La justice et l'historien", *Le Débat*, nr. 32, noiembrie 1988.

[31] Pierre-Vidal Naquet, *Les Juifs, la Mémoire et le Présent*, Paris, Maspero, 1981. Alain Finkielkraut, *L'Avenir d'une négation. Réflexion sur la question du génocide*, Paris, Éd. du Seuil, 1982.

3. Uitarea comandată : amnistia

Există oare un paralelism şi o complementaritate a abuzurilor de memorie plasate sub semnul memoriei obligate, comandate, şi abuzurile de uitare? Da, în formele instituţionale ale uitării a căror graniţă cu amnezia este uşor de trecut : e vorba în principal de amnistie şi, într-un mod mai marginal, de dreptul de a graţia, numit şi graţiere amnistiantă. Frontiera între uitare şi iertare este insidios trecută în măsura în care aceste două dispoziţii au de-a face cu urmări judiciare şi cu acordarea pedepsei ; or, problema iertării se pune acolo unde există acuzaţie, condamnare şi pedeapsă ; astfel încît legile care se referă la amnistie o desemnează ca pe un fel de iertare. În acest capitol mă voi mărgini la aspectul instituţional discreţionar al măsurilor avute în vedere şi voi lăsa pentru Epilog problema estompării frontierei cu iertarea, provocată de estomparea frontierei cu amnezia.

Dreptul de a graţia este un privilegiu regal aflat la discreţia şefului statului, care uzează periodic de el. E o rămăşiţă a unui drept cvasi-divin, apanaj al suveranităţii subiective a prinţului şi justificat în epoca teologico-politică prin miruirea religioasă care încununa puterea de coerciţie a prinţului. Kant a spus tot ce se poate spune despre acest subiect, atît de bine cît şi de rău[32].

Cu totul altfel se prezintă amnistia. Mai întîi, ea pune capăt unor grave dezordini politice care afectează pacea civilă — războaie civile, episoade revoluţionare, schimbări violente ale regimurilor politice, violenţe pe care amnistia e menită să le întrerupă. Pe lîngă aceste circumstanţe extraordinare, amnistia se mai distinge prin instanţa care o instaurează : în Franţa zilelor noastre, Parlamentul. În ceea ce priveşte conţinutul, ea vizează o categorie de delicte şi de crime comise de o parte şi de alta în timpul perioadei de răzvrătire*. În această privinţă, ea

[32] Kant, „Le droit de gracier", în *La Métaphysique des moeurs*, I, *Doctrine du droit*, Introd. şi traducere de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971, partea a doua, „Le droit public", observaţii generale, E, „Du droit de punir et de gracier" : „Dreptul de a graţia criminalul, fie îndulcindu-i pedeapsa, fie anulîndu-i-o cu totul este cel mai delicat dintre toate drepturile suveranului, căci, deşi dă cea mai mare strălucire măreţiei sale, prilejuieşte totodată comiterea celor mai mari nedreptăţi". Şi Kant adaugă : „El nu poate aşadar să uzeze de acest drept decît atunci cînd este vorba de o atingere la adresa propriei sale persoane" (p. 220).

* În original : „durant la période séditieuse" ; în rom. : *sediţios* = „Care se revoltă împotriva unei autorităţi, care îndeamnă la răzvrătire, înclinat către răzvrătire, de răzvrătire" [cf. *DEX, nota trad.*].

acționează ca un fel de prescripție selectivă și punctuală, care lasă în afara cîmpului ei anumite categorii de delincvențe. Dar, ca uitare instituțională, amnistia atinge chiar rădăcinile politicului și, prin ele, raportul cel mai profund și mai ascuns cu un trecut interzis. Proximitatea nu numai fonetică, ci și semantică, între amnistie și amnezie semnalează existența unui pact secret cu negarea memoriei care, așa cum vom vedea mai tîrziu, o îndepărtează de fapt de iertare, după ce a simulat-o.

Considerată din perspectiva proiectului său mărturisit, amnistia are drept scop reconcilierea între cetățenii dușmani, pacea civilă. Avem mai multe astfel de modele remarcabile. Cel mai vechi, pomenit de Aristotel în *Constituția Atenei,* este extras din celebrul decret promulgat la Atena în anul 403 înainte de Hristos, după victoria democrației asupra oligarhiei celor Treizeci[33]. Formula merită reamintită. De fapt, ea este dublă. Pe de o parte, decretul propriu–zis ; de cealaltă, jurămîntul pronunțat nominal de fiecare cetățean. Pe de o parte, „e interzis să se reamintească relele [nenorocirile]" ; limba greacă exprimă acest lucru printr-o sintagmă unică (*mnēsikakein*) care înseamnă amintirea–împotriva ; de cealaltă, „nu voi reaminti relele [nenorocirile]", sub amenințarea blestemelor pe care le atrage sperjurul. Formulele negative sînt frapante : a nu reaminti. Or, reamintirea ar nega ceva, și anume uitarea. Uitarea împotriva uitării? Uitarea discordiei împotriva uitării nedreptăților suferite? Iată adîncurile în care va trebui să ne cufundăm cînd va sosi clipa. Rămînînd la suprafața lucrurilor, trebuie să salutăm ambiția evidentă a decretului și a jurămîntului atenian. Se proclamă solemn că războiul s-a terminat ; luptele prezente, despre care vorbește tragedia, se transformă în trecutul ce nu mai trebuie reamintit. A venit rîndul prozei politicului. Se creează un imaginar civic unde prietenia și chiar legătura între frați sînt ridicate la rangul de întemeiere, în pofida crimelor familiale ; arbitrajul e așezat deasupra justiției procedurale care întreține conflictele sub pretextul de a le tranșa ; într-un mod mai

[33] Nicole Loraux îi consacră o întreagă carte : *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997. Parcursul cărții e semnificativ : ea începe cu evocarea legăturii profunde între „sediție" (*stasis*) și descendența mitică a „Copiilor Nopții" în figura lui Eris, Discordia („Eris : formă arhaică a reflecției grecești asupra politicului" [p. 119]). Analiza traversează straturile verbului poetic în direcția prozei politicului, asumată și proclamată. Cartea se termină cu „politicile reconcilierii" (p. 195 *sq.*) și încearcă să măsoare prețul plătit în termeni de negare a fondului refulat al Discordiei. Din rațiuni de strategie personală, voi urma ordinea inversă, de la decretul de amnistiere și jurămîntul de nonmemorie la fondul invincibil al Mînici și al Mîhnirii „ne–iertătoare", după expresia pregnantă a autorului (p. 165).

radical, democraţia vrea să uite că este putere (*kratos*) : ea vrea să fie uitare pînă şi a victoriei, în bunăvoinţa împărtăşită ; de acum înainte termenul *politeia,* care înseamnă ordine constituţională, va fi preferat termenului *democraţie* care poartă urma puterii, a lui *kratos.* Pe scurt, politica va fi întemeiată pe uitarea sediţiei. Vom arăta mai tîrziu preţul ce va trebui plătit pentru a uita să uităm.

Avem în Franţa un model distinct, edictul din Nantes, promulgat de Henric al IV-lea. Citim următoarele : „Articolul 1 : În primul rînd, amintirea tuturor lucrurilor petrecute de o parte şi de alta de la începutul lunii martie 1585 pînă la urcarea noastră pe tron, precum şi în timpul tulburărilor precedente prilejuite de ele, va rămîne stinsă şi adormită ca un lucru ce nu s-a întîmplat. Nu se permite niciodată şi în nici o împrejurare procurorilor generali şi altor persoane să le menţioneze, să le folosească pentru procese sau urmăriri în nici o curte sau jurisdicţie. — Articolul 2 : Interzicem tuturor supuşilor noştri, indiferent de starea şi calitatea lor, să le reamintească, să se atace unii pe alţii, să se jignească sau să se provoace invocînd cele întîmplate, precum şi să se certe, să se dispute, să-şi aducă ofense cu fapta ori cu vorba, sub nici un motiv sau pretext ; ci se vor mulţumi să trăiască împreună în pace, ca fraţi, prieteni şi cetăţeni, contravenienţii urmînd a fi pedepsiţi pentru infracţiune împotriva păcii şi pentru tulburarea liniştii publice". Expresia „ca un lucru ce nu s-a întîmplat" e uimitoare : ea evidenţiază latura magică a operaţiei ce constă în a face ca şi cum nu s-a întîmplat nimic. Negaţiile abundă, ca pe vremea Greciei lui Thrasybul* E subliniată dimensiunea verbală, precum şi însemnătatea sa juridică prin încetarea urmăririlor. În sfîrşit, trilogia „fraţi, prieteni, concetăţeni" aminteşte de politicile greceşti ale reconcilierii. Lipseşte doar jurămîntul care situa amnistia sub cauţiunea zeilor şi a imprecaţiei, acea maşină de pedepsit sperjurul. Aceeaşi ambiţie de „a reduce la tăcere ne-uitarea memoriei" (Nicole Loraux, *La Cité divisée*, p. 171). Noutatea nu se află aici, ea trebuie căutată de partea instanţei care interzice şi a motivaţiei sale : regele Franţei este cel ce intervine într-o controversă religioasă şi un război civil între confesiuni creştine, într-o vreme cînd combatanţii au fost incapabili să facă să prevaleze spiritul concordiei asupra certurilor confesionale. Omul de stat este aici în avantaj faţă de teologi, în numele unor prerogative moştenite fără îndoială din dreptul regal al clemenţei, dar şi în numele unei concepţii asupra politicului, ea însăşi mascată de

* Thrasybul : comandant al flotei din Samos, strateg, unul din conducătorii procesului de restaurare a democraţiei ateniene după „guvernarea celor treizeci de tirani" din anul 411 *î.Hr.* [*nota trad.*].

teologic, aşa cum se afirmă în Preambul : e vorba de un rege preacreştin care îşi propune nu să reîntemeieze religia, ci să întemeieze lucrul public pe o bază religioasă însănătoşită. În acest sens trebuie să vorbim mai puţin de o anticipare a moralei şi a politicii de toleranţă, cît de „un vis sfărîmat al Renaşterii", în speţă acela al lui Michel de l'Hospital[34].

Cu totul alta este amnistia atît de mult practicată de Republica franceză sub toate regimurile sale. Încredinţată naţiunii suverane în adunările sale reprezentative, ea reprezintă un act politic devenit tradiţional[35]. Cu o singură excepţie (dreptul de graţiere), dreptul regal e transferat în seama poporului ; sursă a dreptului pozitiv, el e abilitat să-i limiteze efectele ; amnistia pune capăt tuturor proceselor în curs şi suspendă toate urmările judiciare. E vorba cu adevărat de o uitare juridică limitată, dar avînd o influenţă considerabilă, în măsura în care încetarea proceselor echivalează cu a renunţa la memoria ca atestare şi a spune că nu s-a întîmplat nimic.

Este desigur util — acesta e cuvîntul potrivit — să reamintim că toată lumea a comis crime ; să limităm revanşa învingătorilor şi să evităm a adăuga excesele justiţiei la excesele luptei. Mai presus de toate, e util să reafirmăm unitatea naţională printr-o ceremonie a limbajului, prelungită de ceremonialul imnurilor şi al celebrărilor publice, ca pe vremea grecilor şi a romanilor. Dar nu păcătuieşte oare această unitate imaginară prin faptul că şterge din memoria oficială exemplele crimelor susceptibile de a feri viitorul de greşelile trecutului şi condamnă memoriile concurente la o viaţă subterană nesănătoasă, lipsind opinia publică de binefacerile lui *dissensus*?

Astfel, învecinîndu-se cu amnezia, amnistia aşază raportul cu trecutul în afara cîmpului unde problematica iertării şi-ar găsi adevăratul loc, alături de *dissensus*.

Ce se întîmplă atunci cu pretinsa datorie de a uita? În afara faptului că o proiectare în viitor la modul imperativ este la fel de nepotrivită pentru uitare şi pentru memorie, o atare pretenţie ar echivala cu o am-

[34] Thierry Wangfleteten, „L'idéal de concorde et d'unanimité. Un rêve brisé de la Renaissance", în *Histoire européenne de la tolérance du XVI-e au XX-e siècle*, Paris, Le Livre de Poche, Librairie générale française, 1998.

[35] Stéphane Gacon, „L'oubli institutionnel", în *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale : une spécificité française?*, Paris, Autrement, 1994, pp. 98–111. Expunerea de motive a proiectului de lege asupra extincţiei anumitor acţiuni penale cu ocazia afacerii Dreyfus conţine următoarea declaraţie : „Cerem Parlamentului să adauge uitarea la clemenţă şi să voteze nişte dispoziţii legale care, apărînd interesele terţilor, să pună pasiunile în imposibilitatea de a face să reînvie cel mai dureros conflict" (p. 100).

nezie comandată. Dacă s-ar întîmpla aşa ceva — şi, din nefericire, nimic nu se opune depăşirii liniei subţiri de demarcaţie între amnistie şi amnezie —, memoria privată şi colectivă ar fi lipsită de criza salvatoare a identităţii ce ar permite o reluare în stăpînire lucidă a trecutului şi a încărcăturii sale traumatizante. Dincolo de această încercare, instituţia amnistiei nu poate răspunde decît unei nevoi de terapie socială urgentă, sub semnul utilităţii, nu al adevărului. Voi spune, în epilog, cum poate fi păstrată în integritatea sa frontiera între amnistie şi amnezie prin travaliul memoriei, completat cu acela al doliului şi călăuzit de spiritul iertării. Dacă ar putea fi evocată atunci în mod legitim o formă a uitării, datoria noastră nu ar fi de a trece răul sub tăcere, ci de a vorbi despre el cu calm, fără mînie. Nu va fi o rostire sub forma unei porunci, a unui ordin, ci a unei dorinţe la modul optativ.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY

EPILOG

IERTAREA DIFICILĂ

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Iertarea pune o problemă distinctă în principiu de aceea care, încă din Avertismentul acestei cărți, a motivat întregul nostru demers, și anume problema reprezentării trecutului în planul memoriei și al istoriei, cu riscul uitării. Problema ce se pune acum se referă la o altă enigmă decît cea a reprezentării prezente a unui lucru absent marcat cu pecetea anteriorului. Ea este dublă : pe de o parte, enigma unei greșeli ce ar paraliza puterea de a acționa a „omului capabil" care sîntem ; și, în replică, enigma eventualei anulări a acestei incapacități existențiale, desemnată prin termenul „iertare". Această dublă enigmă traversează pieziș enigma reprezentării trecutului atunci cînd efectele greșelii și cele ale uitării sînt prezente în toate operațiile constitutive ale memoriei și ale istoriei, punînd o pecete specială asupra uitării. Dar, dacă greșeala generează ocazia de a ierta, cea care dă tonul întregului epilog este numirea iertării. Acest ton este acela al unei eshatologii a reprezentării trecutului. Dacă are un sens și dacă există, iertarea constituie orizontul comun al memoriei, al istoriei și al uitării. Aflat întotdeauna în spate, orizontul nu poate fi captat. El face iertarea dificilă : nici ușoară, nici imposibilă[1]*. El pune pecetea neterminării pe întreaga întreprindere. Dacă este dificil să dai și să primești, la fel de dificil e să concepi. Traiectoria iertării își are originea în disproporția care există între cei doi poli, al greșelii și al iertării. Voi vorbi de-a lungul acestui eseu despre o diferență de altitudine, despre o disparitate verticală între profunzimea greșelii și înălțimea iertării. Această polaritate constituie ecuația iertării : în partea de jos, mărturisirea greșelii, în partea de sus, imnul în cinstea iertării. Sînt folosite aici două acte de limbaj ; primul aduce în limbaj o experiență de același rang cu singurătatea, eșecul, lupta, cu „datele experienței" (J. Nabert) — cu „situațiile limită (Karl Jaspers)— pe care se grefează gîndirea reflexivă. Este astfel scos la iveală locul acuzației morale — imputabilitatea, acel loc unde*

[1] Titlul acestui epilog mi-a fost sugerat de excelenta lucrare a lui Domenico Jervolino, *L'Amore difficile*, Roma. Edizioni Studium, 1995.

agentul e legat de acţiunea sa şi se recunoaşte răspunzător de ea. Cel de al doilea aparţine marii poezii sapienţiale, care celebrează deopotrivă dragostea şi bucuria. Iertarea există, spune vocea. Tensiunea între mărturisire şi imn va ajunge pînă în vecinătatea unui punct de ruptură, imposibilitatea iertării fiind o replică la caracterul impardonabil al răului moral. Iată cum vom formula ecuaţia iertării (secţiunea I).

Astfel începută, traiectoria iertării va avea în continuare o formă de odisee menită a duce iertarea în mod treptat din regiunile cele mai îndepărtate ale ipseităţii (juridicul, politicul şi moralitatea socială) pînă în locul presupusei sale imposibilităţi, acela al imputabilităţii. Această odisee traversează o serie de instituţii atinse de acuzaţia publică. Ele sînt etajate în mai multe straturi, după gradul de interiorizare al culpabilităţii pronunţate de regula socială : astfel, la nivelul juridicului, se pune problema redutabilă a imprescriptibilităţii crimelor, care poate fi considerată prima încercare majoră a problematicii practice a iertării. Parcursul va continua din planul culpabilităţii criminale în acela al culpabilităţii politice şi morale, inerentă statutului de cetăţenie împărtăşită. Se pune atunci problema locului iertării în cadrul instituţiilor însărcinate cu pedepsirea. Dacă e adevărat că justiţia trebuie să acţioneze, pentru a nu se consfinţi impunitatea vinovaţilor, iertarea nu se poate refugia decît în gesturi incapabile de a se transforma în instituţii. Aceste gesturi care ar constitui **incognito**-*ul iertării desemnează locul ineluctabil al consideraţiei datorate fiecărui om, îndeobşte celui vinovat (secţiunea II).*

În a doua etapă a odiseei noastre luăm act de o relaţie remarcabilă ce plasează pentru o vreme cererea de iertare şi acordarea iertării pe un plan de egalitate şi de reciprocitate, ca şi cum între cele două acte de discurs ar exista o adevărată relaţie de schimb. Explorarea acestei piste e încurajată de înrudirea între iertare şi dar în numeroase limbi. Corelaţia între dar şi contradar în unele forme arhaice de schimb tinde să întărească ipoteza conform căreia cererea şi acordarea iertării s-ar echilibra într-o relaţie orizontală. Mi s-a părut că înainte de a fi corectată, această sugestie merită împinsă pînă la capăt, pînă în punctul unde chiar şi dragostea duşmanilor poate apărea ca o restabilire a schimbului la un alt nivel decît acela al schimbului de mărfuri. Problema constă în a recuceri, din sînul relaţiei orizontale de*

* În limba franceză : *pardon* şi *don*, [*nota trad.*].

schimb, disimetria unei relații verticale inerente ecuației inițiale a iertării (secțiunea III).

Efectuarea acestui schimb inegal trebuie mutată atunci în inima ipseității. Cu perechea iertare/promisiune, propunem o ultimă tentativă de clarificare întemeiată încă o dată pe o corelație orizontală. Pentru a se lega prin promisiune, subiectul ar trebui totodată să se poată dezlega prin iertare. Structura temporală a acțiunii, și anume ireversibilitatea și impredictibilitatea timpului, ar cere replica unei duble stăpâniri exercitate asupra conduitei acțiunii. Teza mea este că există o disimetrie semnificativă între a putea ierta și a putea promite, așa cum o dovedește imposibilitatea unor autentice instituții politice ale iertării. Se dezvăluie astfel, în inima ipseității și în focarul imputabilității, paradoxul iertării sporit de o dialectică a căinței, în marea tradiție abrahamică. Este vorba totodată de puterea spiritului iertării de a dezlega agentul de actul său (secțiunea IV).

Rămâne să încercăm o recapitulare a ansamblului parcursului efectuat în **Memoria, Istoria, Uitarea**, *din perspectiva spiritului iertării. Miza este proiectarea unui fel de eshatologie a memoriei și, pe urmele ei, a istoriei și a uitării. Formulată la modul optativ, această eshatologie se structurează pornind de la dorința și în jurul dorinței de a avea o memorie fericită și calmă, dorință ce se regăsește într-o oarecare măsură în practica istoriei și chiar în inima incertitudinilor de nedepășit ce domină raporturile noastre cu uitarea (secțiunea V).*

*

* *

I. ECUAȚIA IERTĂRII

1. Profunzimea : greșeala

Greșeala este presupoziția existențială a iertării (spun *existentielle* și nu *existentiale* ca în paginile precedente, pentru a marca imposibilitatea de a distinge între o trăsătură inseparabilă a condiției istorice a ființei ce sîntem de fiecare dată și o experiență personală și colectivă marcată de o istorie culturală avînd un pretins caracter universal).

În esență, experiența greșelii se manifestă într-un sentiment. Aici rezidă o primă dificultate, în măsura în care filosofia, și în special filosofia morală, s-a oprit prea puțin asupra sentimentelor ca afecțiuni specifice,

distincte de emoţii şi de pasiuni. Noţiunea de auto-afecţiune, de origine kantiană, rămîne în acest sens dificilă. Jean Nabert, filosoful raţionalist care a avansat cel mai mult în această direcţie, situează experienţa greşelii printre „datele reflecţiei", împreună cu experienţa eşecului şi a singurătăţii[2]. El se întîlneşte astfel cu Karl Jaspers, mai puţin tributar tradiţiei kantiene, fichteene şi postkantiene care situează culpabilitatea, alt nume dat greşelii, printre „situaţiile limită", adică printre acele determinări neîntîmplătoare ale existenţei, aflate deja aici, de exemplu moartea, suferinţa, lupta[3]. În acest sens, culpabilitatea, asemenea celorlalte „situaţii limită", e implicată în toate situaţiile fortuite şi ţine de ceea ce am desemnat noi înşine în planul unei hermeneutici ontologice prin termenul de condiţie istorică.

Experienţa greşelii se propune ca un dat pentru reflecţie. Ea îi dă de gîndit. Ceea ce se oferă mai întîi reflecţiei este desemnarea structurii fundamentale în care se înscrie experienţa. Această structură este aceea a imputabilităţii actelor noastre. Astfel, nu poate exista iertare decît acolo unde cineva poate fi acuzat, presupus sau declarat vinovat. Iar cineva nu poate fi acuzat decît de acte imputabile unui agent care se consideră adevăratul lor autor. Cu alte cuvinte, imputabilitatea este capacitatea, aptitudinea în virtutea căreia nişte acţiuni pot fi puse pe seama cuiva. Această metaforă a punerii în seamă constituie o schemă excelentă pentru conceptul de imputabilitate, care îşi găseşte o altă expresie potrivită în sintaxa comună limbilor care au verbul modal „a putea" : eu pot vorbi, acţiona, povesti, mă pot considera răspunzător de actele mele — acestea îmi pot fi imputate. Imputabilitatea reprezintă aşadar o dimensiune integrantă a ceea ce eu numesc omul capabil. Tocmai în zona imputabilităţii trebuie căutată greşeala, culpabilitatea. Această zonă este aceea a articulaţiei între act şi agent, între „ce" al actelor şi „cine" al puterii de a acţiona — al lui *agency*. Iar în experienţa greşelii, această articulaţie este oarecum afectată, lezată de o afecţiune penibilă.

Articulaţia nu ne este necunoscută : am explorat-o în prima parte a

[2] Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943, Cartea I : „Les données de la réflexion", cap I, „L'expérience de la faute", pp. 13–18. „Sentimentele alimentează reflecţia, ele sînt materia ei : ele fac ca reflecţia, deşi liberă, să apară drept un moment în istoria dorinţei ce ne constituie fiinţa" (p. 4).

[3] Karl Jaspers, *Philosophie. Orientation dans le monde. Éclairement de l'existence. Métaphysique*, trad. fr. de Jeanne Hersch, Paris-Berlin-Heidelberg-New York-Tokio, Springer-Verlag, 1986 ; ediţii originale : Berlin-Heidelberg, Springer-Verlag, 1932, 1948, 1956, 1973 : Cartea II, *Éclairement de l'existence*, secţiunea a III-a, „L'existence en tant qu'inconditionnalité en situation. Conscience et action. La culpabilité", pp. 455–458.

lucrării noastre, acolo unde o analiză obiectuală a memoriei–amintire se întîlnea cu o analiză reflexivă a memoriei sinelui. Era deja vorba de un *nexus* între „ce"–ul amintirilor şi „cine"–le memoriei. Am pus la încercare cu acea ocazie conceptul de atribuire a memoriei–amintire unui subiect al inerenţei şi am propus redistribuirea atribuţiei pe tripla axă a propriului, a apropiatului şi a îndepărtatului. În cel de al treilea moment al acestui epilog, vom avea din nou ocazia să aplicăm iertării această tripartiţie a atribuirii. În stadiul iniţial al prezentei cercetări, radicalitatea experienţei greşelii ne obligă să ne menţinem în limitele unei atribuiri a greşelii către sine, chiar dacă schiţăm astfel încă de la acest nivel condiţiile punerii în comun a unei culpabilităţi fundamentale. Forma specifică a atribuirii greşelii către sine este mărturisirea, act de limbaj prin care un subiect ia asupra sa, asumă acuzaţia. Desigur, acest act de limbaj are de-a face cu rememorarea, în măsura în care ea îşi atestă deja o putere de legătură creatoare de istorie. Dar rememorarea este în principiu inocentă. Şi chiar aşa am descris-o. Sau, mai degrabă, ca odinioară în *Philosophie de la volonté* construită pe ipoteza lui *epokhē* a culpabilităţii[4], fenomenologia memoriei a fost purtată dintr-o parte în alta în indeterminarea eidetică a unei descrieri metodice care ignoră distincţia între inocenţă şi culpabilitate. *Epokhē* a fost acum înlăturată şi, din perspectiva acestei indistincţii concertate, greşeala ţine de *parerga*, de proximităţile* fenomenologiei memoriei. Enigma greşelii devine cu atît mai mare : problema rămîne aceea de a şti în ce măsură greşeala tratată în vocabularul lui Nabert ca un „dat al reflecţiei" constituie, într-un alt vocabular, şi anume acela al lui Jaspers, o situaţie limită de aceeaşi natură şi de acelaşi rang cu suferinţa, eşecul, moartea, singurătatea. În orice caz, mărturisirea trece peste prăpastia dintre inocenţă şi culpabilitate, săpată de un scrupul la fel de metodic ca îndoiala hiperbolică a lui Descartes.

La rîndul său, mărturisirea trece peste o altă prăpastie decît aceea care separă culpabilitatea empirică de inocenţa metodică, respectiv peste prăpastia dintre act şi agentul său. Această prăpastie ne va interesa în exclusivitate de acum înainte. Este desigur legitim să tragem o linie între acţiune şi agentul său. Facem acest lucru atunci cînd condamnăm moral, juridic, politic o acţiune. Prin latura sa „obiectuală", greşeala constă în transgresarea unei reguli, oricare ar fi ea, a unei datorii, avînd consecinţe sesizabile, adică, în esenţă, o nedreptate făcută celuilalt. Este o acţiune urîtă şi condamnabilă în termenii unei aprecieri negative.

[4] *Philosophie de la volonté*, t. I, *Le Volontaire et l'Involontaire, op. cit.*, Introduction générale, „L'abstraction de la faute", pp. 23–31.

* În original : „relève ... des «à-côtés» de la phénoménologie" [*nota trad.*].

În vocabularul eseului kantian privitor la mărimile negative, greşeala este o mărime negativă a practicii[5]. În această primă calitate, greşeala e la fel de limitată ca regula pe care o calcă, chiar dacă urmările, prin ecoul lor în suferinţa provocată cuiva, pot avea un aspect nedefinit. Alta este situaţia implicării agentului în act. Aceasta echivalează cu „a face nelimitat ecoul fiecăreia dintre acţiunile noastre asupra conştiinţei" (Nabert, *Eléments pour une éthique*, p. 6). La acest nivel de adîncime, recunoaşterea de sine este deopotrivă acţiune şi pasiune, acţiune constînd în a acţiona prost şi pasiune constînd în a fi afectat de propria acţiune, „a nu mai putea disocia ideea propriei cauzalităţi de amintirea actului singular pe care ea l-a înfăptuit" (*op. cit.*, p. 5). Astfel, reprezentarea actului împiedică într-o oarecare măsură reîntoarcerea acţiunii la agent. Reprezentările fragmentare ale memoriei urmează liniile de dispersie a amintirii. În schimb, reflecţia readuce memoria sinelui acasă, unde se găseşte locul afecţiunii constitutive a sentimentului greşelii. Traiectoria actului înspre agent o dublează pe aceea de la memoria–amintire la memoria reflexivă. O dublează şi se detaşează totodată de ea, prin sentimentul pierderii propriei integrităţi. Ilimitarea este în acelaşi timp sentiment al insondabilului. Eliberîndu-se de sentimentul dezlînatului şi al revelutului, conştiinţa trecutului îşi însuşeşte puterea de a acţiona în starea ei de derelicţiune. Între răul din acţiunea sa şi răul din cauzalitatea sa, diferenţa este aceea a unei inadecvări a eului la dorinţa sa cea mai profundă. Aceasta din urmă nu poate fi enunţată decît în termenii dorinţei de integritate, care e mai bine cunoscută de slăbiciunile efortului făcut pentru a exista decît de aproximările propriei fiinţe. S-ar putea vorbi în această privinţă despre „un trecut dacă nu imemorial, cel puţin de unul care ar depăşi cadrul amintirilor sale şi al întregii sale istorii empirice" (*op. cit.*, p. 13). Virtutea greşelii constă, dacă putem spune aşa, în a permite accesul la acest trecut preempiric dar nu lipsit de istorie, într-atît de mult aderă greşeala la istoria dorinţei. Pentru a prezenta anterioritatea unei proaste constituiri în raport cu cronologia acţiunii, vom vorbi aşadar aici cu prudenţă de experienţă metafizică. Semnificaţia anterorităţii este de a rămîne pentru totdeauna practică şi de a rezista oricărei acaparări speculative.

Să însemne oare aceasta că ar trebui interzisă chiar şi vreo speculaţie ce ar rămîne sub controlul practicii? N-am putea s-o spunem, întrucît vocabularul fiinţei şi al nefiinţei este deja angajat de orice expresie

[5] Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, în *Oeuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque de la Pléiade", t. I, pp. 277–280.

ce desemnează ființa care sîntem, sub speciile dorinței de a fi și ale efortului de a exista ; pe scurt, propria ființă a dorinței înseși. Termenul însuși de cauzalitate aplicat puterii de a acționa și neputinței reprezentate de greșeală stă mărturie despre ceea ce numeam odinioară vehemența ontologică a discursului despre sine. Prin apartenența sa la atestare, vehemența ontologică îmi pare a fi marcată în limbaj de caracterizarea greșelii ca fiind un rău, rău moral desigur, dar totuși un rău.

La Nabert, substituirea termenului „rău" cu termenul „greșeală" în eseul intitulat tocmai *Eseu asupra răului*[6] este în această privință indicativă și exemplară. Proximitatea neliniștitoare a unor discursuri „metafizice" devenite insuportabile nu trebuie să paralizeze curiozitatea spiritului, interzicîndu-i folosirea verbului „a fi" sub forma negativă a neființei, așa cum sugerează termenul „rău moral". Cu condiția, totuși, de a rămîne pe linia accepțiunii ființei ca putere și act mai degrabă decît ca substanță, atribut și accident. O astfel de aprofundare a profunzimii, dacă putem spune așa, nu e lipsită de avantaje chiar în planul fenomenologiei greșelii. Le voi enumera în continuare.

Mai întîi, sub egida metacategoriei neființei, experiența greșelii este repusă în relație cu celelalte experiențe negative despre care se poate vorbi ca despre participări la neființă. Astfel, eșecul, în calitatea sa de contrariu al succesului în dimensiunea eficacității, a propriei eficacități, își are vocabularul său specific în termeni de potență și de act, de proiect și de realizare, de vis și de împlinire. Eșecul menține prin urmare experiența greșelii pe linia metafizicii ființei și a potenței, care se potrivește cu o antropologie a omului capabil. Experiența singurătății nu este mai puțin bogată în armonice ontologice ; ea aderă desigur la experiența greșelii întrucît aceasta e fundamental solitară, dar în același timp dă preț, prin contrast, experienței ființei–cu și ne autorizează să spunem cu deplină îndreptățire „noi", în numele dialecticii solitudinii și a comuniunii*. Într-un alt limbaj, acela al Hannei Arendt, solitudinea este contrarul pluralității umane. Solitudinea rămîne în mod fundamental o întrerupere a comunicării reciproce și îi exprimă intermitențele. După Karl Jaspers, situația limită a conflictului adaugă la rîndul său intermitenței proprii solitudinii ideea unui antagonism de nedepășit pe care se grefează o agonică** a discursului și a acțiunii : agonică a dis-

[6] J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, PUF, coll. „Épiméthée", 1955 ; rééd. Aubier, 1970.

* În original : „partage".

** În original : „un antagonisme indépassable sur leguel se greffe une agonistique" (p. 600) ; ultimul cuvînt, inexistent sub această formă în franceză, pare a fi un

cursului, care impune caracterul ireductibil planului politic şi social al lui *dissensus* evocat de mai multe ori în această carte — agonică a acţiunii, ce pare inseparabilă de faptul că orice acţiune este acţiune asupra ..., deci sursă de disimetrie între autorul acţiunii şi receptorul său. Reaşezată în acest buchet, experienţa negativă a greşelii îmbracă dimensiunea răului.

Alt efect al acestei cuplări între greşeală şi rău : referinţa la rău sugerează ideea unui exces, a unui prea mult imposibil de suportat. Acest aspect al lucrurilor e subliniat în mod deosebit încă din primele pagini ale cărţii lui Nabert *Essai sur le mal.* Capitolul este intitulat „Nejustificabilul". Ce desemnează acest cuvînt, care nu a fost rostit în *Éléments pour une éthique*? Trebuie remarcat că noţiunea răului intră prin intermediul acţiunilor în cîmpul reflecţiei asupra nejustificabilului înainte de a se reporta asupra subiectului. Considerat dinspre partea obiectuală, nejustificabilul desemnează acest exces al non-valabilului, acest dincolo al infracţiunilor apreciate cu măsura regulilor recunoscute de conştiinţa morală ; o anume cruzime, o anume josnicie, o anume inegalitate extremă în condiţiile sociale mă răscolesc deşi nu pot desemna normele violate ; nu mai e vorba de un simplu contrariu pe care l-aş mai putea înţelege în opoziţie cu valabilul ; e vorba de nişte rele ce se înscriu într-o contradicţie mai radicală decît aceea dintre valabil şi non-valabil şi generează o cerere de justificare imposibil de satisfăcut prin îndeplinirea datoriei. Nu putem sugera acest exces al non-valabilului decît traversînd valabilul prin trecerea la limită ; „există, spune Jean Nabert, nişte rele, nişte sfîşieri ale fiinţei interioare, nişte conflicte, nişte suferinţe a căror potolire e de neconceput". Pentru cei ce le suportă, relele devin atunci nişte nenorociri incalificabile[7]. Povestirile supravieţuitorilor Holocaustului, atît de greu de suportat, au indicat această direcţie pe parcursul textului nostru ; Saul Friedlander a vorbit în acest sens despre „inacceptabil", ceea ce constituie o litotă. Considerat dinspre partea agentului căruia îi sînt imputabile aceste acte, excesul propriu nejustificabilului constituie un alt fel de ilimitare decît aceea a cauzalităţii insondabile săpate de acte în intimitatea subiectului : este o ilimitare simetrică cu nedreptatea făcută celuilalt, a cărei posibilitate e înscrisă

calc după un termen savant german folosit de K. Jaspers, derivat din *agonisch*, de unde provine şi cuvîntul românesc *agonic* = „Referitor la agonie, care este în agonie" (cf. *DEX*) ; etimonul grecesc, — pentru *agonic* —, este *agonia*=luptă, angoasă [*nota trad.*].

[7] Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable, op. cit.*

în nedreptatea prin excelență, altfel spus este crima, moartea, nu suferită de celălalt, ci impusă lui, pe scurt, este „acel rău pe care omul îl face omului"[8]. Dincolo de voința de a face pe cineva să sufere și de a-l elimina se manifestă într-adevăr voința de a umili, de a-l lăsa pe celălalt pradă derelicției abandonului, a disprețului de sine. Nejustificabilul exagerează experiența greșelii, atunci cînd recunoașterii a ceea ce se află dincolo de non–valabil în privința acțiunii i se adaugă recunoașterea complicității voinței în privința agentului. Atingem aici o piedică internă, o neputință radicală de a coincide cu vreun model de demnitate, precum și o frenezie a angajării în acțiune pe care ura abia dacă o poate măsura și care face să explodeze însăși ideea de afecțiune a subiectului ca urmare a propriilor acțiuni. Chiar și noțiunea de „cauzalitate impură" a lui Nabert pare inadecvată. Ideea de decădere iremediabilă nu este nici ea cu mult mai acceptabilă. Astfel, răul extrem făcut celuilalt, rupînd legătura umană, devine indicele unei alte extreme, aceea a răutății interioare a criminalului. În acest punct apar noțiunile precum cea de *ireparabil* referitoare la efecte, cea de *imprescriptibil* referitoare la justiția penală, cea de *impardonabil* din partea judecății morale. Cu aceste noțiuni se va confrunta ultimul moment al prezentului epilog. În schimb, ce extremă a justificării ar mai rămîne încă accesibilă[9]?

Ultimul beneficiu[10] al unei legături între ideea de greșeală și aceea de rău : legătura ne invită la hotarele marelui imaginar cultural care a alimentat gîndirea prin expresii mitice. Nici o temă, cu excepția dragostei și a morții, nu a suscitat atîtea construcții simbolice ca răul. Ceea ce rămîne instructiv din punct de vedere filosofic este tratarea narativă a problemei originii în care gîndirea pur speculativă se pierde pînă la a eșua. O dată cu povestirea survine ideea unui eveniment primordial, acela al pierderii inocenței — și, o dată cu ideea de eveniment, aceea de contingență oarecum transistorică, așa cum se vede în mitul adamic al Torei evreiești. Pierderea inocenței este ceva ce se petrece într-un timp primordial care nu poate fi coordonat cu acela al istoriei, deci ceva ce ar fi putut să nu se întîmple. Se propune ideea unui rău care este mereu deja aici, în empiric și totuși funciar contingent în ordinea primordială.

[8] Myriam Revault d'Allonnes, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Flammarion, Seuil, coll. „Champs", 1995.

[9] „Există ceva nejustificabil la modul absolut? Toate întrebările se adună în această întrebare și nu s-a spus nimic despre faptul că ea rămîne fără răspuns." (J. Nabert, *Essai sur le mal, op. cit.*, p. 142)

[10] Paul Ricœur în colaborare cu André LaCocque, *Penser la Bible*, Paris, Ed. du Seuil, 1998.

Ideea este interesantă din punct de vedere filosofic, în măsura în care apare o distanță între agent și acțiune. Acțiunea este considerată de acum înainte ca fiind universal rea și, tot universal, deplorabilă și deplorată. Dar ceva din subiect face excepție, ceva ce ar fi putut să nu fie risipit în aderarea voinței la răul comis, o inocență care nu e poate cu totul abolită și care ar irupe cu ocazia anumitor experiențe de fericire extremă. Am pledat odinioară în favoarea tezei conform căreia culpabilitatea constituie o situație limită eterogenă față de finitudinea constitutivă a condiției umane. Discontinuitatea, credeam eu atunci, ar justifica trecerea de la o eidetică a voluntarului și a involuntarului de tip husserlian la o hermeneutică deschisă asupra simbolurilor primare ale greșelii, cum ar fi pătarea*, abaterea, păcatul, și asupra simbolurilor secundare structurate de marile mituri ce au alimentat mai ales gîndirea Occidenului, fără a mai vorbi de miturile raționalizate ale diverselor gnoze, inclusiv gnoza creștină antignostică a păcatului originar. Atenția acordată miturilor culpabilității își păstrează interesul pentru prezenta noastră cercetare nu atît datorită speculației asupra originii răului, a cărei zădărnicie îmi pare iremediabilă[11], ci prin explorarea resurselor de regenerare rămase intacte. Vom recurge la ele la sfîrșitul parcursului nostru. În tratarea narativă și mitică a originii răului s-ar contura astfel indirect un loc pentru iertare.

2. Înălțimea : iertarea

Dacă, la capătul acestei coborîri în adîncurile experienței greșelii, ar trebui să rostim un singur cuvînt, făcînd abstracție de orice evadare în imaginarul mitic, acesta ar fi cuvîntul „impardonabil". El nu se aplică numai crimelor care sînt numite de Nabert nejustificabile datorită imensității nenorocirii ce copleșește victimele. Nu se aplică nici numai actorilor cunoscuți ai acestor crime. El se aplică de asemenea legăturii celei mai strînse ce unește agentul cu acțiunea, vinovatul cu crima. Orice s-ar întîmpla cu contingența preempirică a evenimentului fondator al tradiției răului, acțiunea umană este menită pentru totdeauna experienței greșelii. Chiar dacă vinovăția nu este originară, ea e radicală pe vecie. După toate aparențele, tocmai această aderență a vinovăției la condiția umană o face să fie de neiertat nu doar de fapt, ci și de drept.

[11] P. Ricœur, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Geneva, Labor et Fides, 1986.

* În orig. : souillure – urmă de murdărie, pată ; fig. : maculare, corupție = păcat, pătare, tarare [*nota trad.*].

A smulge vinovăția din existență ar însemna, după cum s-ar părea, a o distruge complet pe aceasta din urmă.

Concluzia de mai sus a fost trasă cu o implacabilă rigoare de Nicolai Hartmann în *Etica* sa. Dacă iertarea ar fi posibilă, spune el, ea ar constitui un rău moral, căci ar pune libertatea umană la dispoziția lui Dumnezeu și ar jigni mîndria umană : „Pentru nimeni nu se poate suprima ființa vinovată de acțiunea rea, deoarece e inseparabilă de vinovat"[12]. Sîntem readuși în punctul de plecare al analizei precedente, și anume la conceptul de imputabilitate, la aptitudinea de a ne considera răspunzători de acțiunile noastre în calitate de adevărat autor al lor. Experiența greșelii aderă atît de mult la imputabilitate, încît constituie organul și revelatorul ei. Putem desigur, admite Hartmann, să atenuăm mușcătura greșelii, ascuțișurile ei, chiar și în relațiile dintre comunități, dar nu vinovăția însăși : „Există în plan moral o victorie asupra răului [...], dar nu o aneantizare a greșelii". Putem da dovadă de înțelegere față de criminal, dar nu-l putem absolvi de crimă. Greșeala este în esență de neiertat, nu doar de fapt, ci și de drept.

Așa cum a făcut și Klaus M. Kodalle, voi considera aceste declarații ale lui Nicolai Hartmann drept o punere în gardă adresată oricărui discurs asupra iertării de către o etică filosofică ce se dorește imună la orice infiltrație teologică. Legătura între greșeală și sine, între vinovăție și ipseitate pare indisolubilă.

Ca un fel de sfidare inversă răsună proclamația rezumată în cuvintele simple : „Iertarea există".

Expresia „există" vrea să protejeze ceea ce Levinas numea, în orice proclamație de acest gen, *ileitate*. Ileitatea este aici aceea a înălțimii de unde e anunțată iertarea, fără ca această înălțime să fie în mod necesar atribuită prea repede cuiva care ar fi subiectul ei absolut. Fără îndoială, originea este o persoană, în sensul că reprezintă o sursă de personalizare. Însă principiul, ne reamintește Stanislas Breton, nu este nimic din ceea ce provine din el. O spune, în felul său, acel „există" al vocii iertării. De aceea voi vorbi despre această voce ca despre o voce de sus. Ea este de sus la fel cum mărturisirea greșelii provenea din profunzimea insondabilă a ipseității. E o voce tăcută, dar nu mută. Tăcută, căci nu este un strigăt, ca vocea furioșilor ; nu este mută, căci nu e lipsită de vorbire. Îi este dedicat un discurs potrivit, acela al imnului.

[12] Citat de Klaus M. Kodalle, *Verzeihung nach Wendezeiten?* (conferințe inaugurale ținute la universitatea Friedrich Schiller din Iena la 2 iunie 1994), Erlangen și Iena, Palm și Enke, 1994.

Discurs al elogiului şi al celebrării. El spune : există, *es gibt, there is*... iertarea — articolul desemnînd aici ileitatea. Căci imnul nu trebuie să spună cine iartă pe cine. Iertarea există aşa cum există bucuria, aşa cum există înţelepciunea, nebunia, dragostea. Mai ales dragostea. Iertarea face parte din aceeaşi familie.

Cum am putea să nu evocăm imnul închinat iubirii de sfîntul Pavel în Întîia Epistolă către Corinteni? Dar atenţie : imnul nu se referă la o persoană anume, cel puţin într-o primă mişcare a gîndirii, ci la un „dar spiritual" — o „carismă" acordată de Sfîntul Duh : „În ce priveşte darurile duhovniceşti, fraţilor, nu voiesc să fiţi în necunoştinţă". Astfel se anunţă imnul (1 Cor. 12, 1). Iar *Introitus*-ul propriu-zis întăreşte cele spuse : „Umblaţi dar după darurile cele mai bune. Şi vă voi arăta o cale nespus mai bună" (12, 31). Urmează celebra litanie „Chiar dacă..." (chiar dacă aş vorbi în limbi omeneşti şi îngereşti, chiar dacă aş avea darul proorociei, chiar dacă aş avea toată credinţa, chiar dacă mi-aş împărţi toată averea şi mi-aş da trupul să fie ars) şi litania „Dacă n-aş avea..." (dacă n-aş avea dragoste, n-aş fi, toate acestea nu mi-ar folosi la nimic). O astfel de abordare retorică a temei prin denunţarea unui defect, a unei lipse în locul unde se împreunează a avea şi a fi exprimă în termeni negativi calea eminenţei. Calea a ceea ce depăşeşte toate celelalte daruri spirituale. Atunci apostolul poate rosti discursul efuziunii, la timpul verbal al indicativului prezent ; dragostea e cutare lucru...e cutare altul...e ceea ce face : „nu se poartă necuviincios, nu caută folosul său, nu se mînie, nu se gîndeşte la rău, nu se bucură de nelegiuire, ci se bucură de adevăr, acoperă totul, crede totul, nădăjduieşte totul, suferă totul". Deci, dacă dragostea nu se gîndeşte la rău este pentru că ea coboară în locul acuzării — imputabilitatea, care ţine socotelile sinelui. Dacă ea se enunţă la prezent, înseamnă că timpul ei este acela al permanenţei, al duratei celei mai cuprinzătoare, celei mai puţin destinse, cum am spune în limbaj bergsonian. Ea „nu trece niciodată", ea „rămîne". Şi rămîne mai excelent decît celelalte mărimi : „Pe scurt, credinţa, speranţa şi dragostea rămîn, toate trei, dar cea mai mare dintre ele este dragostea". Cea mai mare : pentru că ea este Înălţimea însăşi. Or, dacă dragostea scuză totul, acest tot cuprinde şi ceea ce e de neiertat. Dacă nu, ar fi nimicită ea însăşi. În această privinţă, Jacques Derrida, cu care mă întîlnesc din nou aici, are dreptate : iertarea se adresează la ceva de neiertat sau nu există. Ea e necondiţionată, nu cunoaşte excepţii nici restricţii. Nu presupune o cerere de iertare : „Nu putem sau nu ar trebui să iertăm, dacă

totuşi există iertare, ea nu există decît acolo unde este ceva de neiertat"[13]. Întreaga problematică derivă de aici, din ceea ce Pascal numeşte „disproporţie", într-un vocabular marcat de geometria cosmică şi de algebră, care opune două infinituri extreme. Această disproporţie între adîncimea greşelii şi înălţimea iertării ne va preocupa pînă la sfîrşitul prezentei lucrări. Or, această exigenţă infinită ce emană dintr-un imperativ necondiţionat este ascunsă în realitate de două feluri de factori ce ţin de înscrierea efectivă a imperativului într-o istorie.

Mai întîi, porunca de a ierta ne este transmisă de o cultură determinată, a cărei amploare nu reuşeşte să-i ascundă limitarea. Limbajul pe care încercăm să-l potrivim cu imperativul aparţine, notează Derrida, „unei moşteniri religioase, să zicem abrahamică, adunînd în ea iudaismul, creştinismele şi islamurile". Or, această tradiţie complexă şi diferenţiată, conflictuală chiar, este în acelaşi timp singulară şi pe cale de universalizare. Ea e singulară în sensul că este cuprinsă în „memoria abrahamică a religiilor Cărţii şi într-o interpretare evreiască, dar mai ales creştină, a aproapelui şi a asemănătorului" (*ibid.*). Astfel, toată lumea ştie că imnul închinat dragostei de sfîntul Pavel nu poate fi despărţit de kerigma* lui Iisus Hristos, de înscrierea sa într-o treime şi de o tipologie a „harurilor" în sînul comunităţii bisericeşti primitive. Întronarea este totuşi universală sau cel puţin pe cale de universalizare, ceea ce echivalează de fapt, notează Derrida, cu o „creştinare ce nu mai are nevoie de Biserica creştină" (*ibid.*), aşa cum se vede pe scena japoneză şi în diferitele expresii ale fenomenului de „mondializare" a discursului creştin. Această simplă observaţie ridică problema importantă a raporturilor între fundamental şi istoric în cazul oricărui mesaj etic cu pretenţie universală, inclusiv discursul drepturilor omului. În acest caz se poate vorbi despre un universal presupus, oferit discuţiei unei opinii publice pe cale de constituire la scară mondială. În lipsa unei astfel de ratificări, banalizarea testului de universalizare ce are drept urmare confuzia între universalizarea la nivel moral, internaţionalizarea la nivel politic şi globalizarea la nivel cultural poate stîrni nelinişte. Nu ar fi nimic de spus despre această banalizare, ar trebui doar să se facă apel la o mai mare vigilenţă semantică în discuţia publică, dacă n-ar interveni un al doilea factor numit de Jacques Derrida „punere în scenă". Derrida are în vedere „toate scenele de căinţă, de mărturisire, de iertare sau de scuze ce se multiplică pe scena geopolitică după ultimul război mondial şi într-un mod mai ac-

[13] Jacques Derrida, „Le siècle et le pardon", *Le Monde des débats*, decembrie 1999.

* *Kerygma* (gr.)=proclamaţie, predică [*nota trad.*].

celerat de cîţiva ani încoace". Or, tocmai datorită acestor puneri în scenă se difuzează în mod necritic limbajul abrahamic al iertării. Ce se întîmplă cu „spaţiul teatral" unde se joacă „marea scenă a căinţei"? Ce se întîmplă cu această „teatralitate"? Am impresia că se poate bănui aici existenţa unui fenomen de abuz comparabil cu acelea denunţate de nenumărate ori în această lucrare , fie că e vorba de presupusa datorie a memoriei sau de era comemorării : „Dar simulacrul, ritualul automat, ipocrizia, calculul sau maimuţăreala au intrat adesea şi ele în joc şi se invită ca nişte paraziţi la această ceremonie a vinovăţiei". De fapt, e vorba de un acelaşi şi unic complex de abuzuri. Dar de ce anume se abuzează? Dacă spunem, tot împreună cu Derrida, că există „o urgenţă universală a memoriei" şi că „trebuie să ne întoarcem spre trecut", se pune în mod ineluctabil problema unei înscrieri a acestei necesităţi morale în istorie. Derrida e de acord cu acest lucru atunci cînd cere, pe bună dreptate, ca actul de memorie, de auto-acuzare, de „căinţă", de „înfăţişare" să fie dus „în acelaşi timp dincolo de instanţa politică şi de statul-naţiune". Problema gravă este atunci de a şti dacă poate fi identificată în inima juridicului şi a politicului o marjă provenind de dincolo de ele, pe scurt, dacă simulacrul poate maimuţări nişte gesturi autentice şi chiar nişte instituţii legitime. Faptul că noţiunea de crimă împotriva umanităţii rămîne în această privinţă „la orizontul întregii geopolitici a iertării"* reprezintă fără îndoială ultima încercare a acestei mari puneri în discuţie. În ceea ce mă priveşte, voi reformula problema în următorii termeni : dacă iertarea există, cel puţin la nivelul imnului — a imnului abrahamic, dacă vreţi —, există oare iertare pentru noi? Iertare în sens partitiv, aşa cum o indică prepoziţia**. Sau trebuie să spunem, împreună cu Derrida : „De fiecare dată cînd se află în slujba unei finalităţi, fie ea nobilă şi spirituală (răscumpărare sau mîntuire, împăcare, salvare), de fiecare dată cînd tinde să restabilească o normalitate (socială, naţională, politică, psihologică) printr-un travaliu al doliului, prin vreo terapie sau ecologie a memoriei, iertarea nu este pură — nici conceptul ei nu este pur. Iertarea nu este, nu ar trebui să fie nici normală, nici normativă, nici normalizantă. Ea ar trebui să rămînă excepţională şi extraordinară, ca o încercare a imposibilului : ca şi cum ar întrerupe cursul obişnuit al temporalităţii istorice". Această „încercare a imposibilului" trebuie înfruntată acum.

---

* În original : „géopolitique *du* pardon"=[subl. noastră, *nota trad.*].

** În original : „*Du* pardon, au sens partitif..." [subl. noastră, *nota trad.*].

I. ODISEEA SPIRITULUI IERTĂRII
TRAVERSAREA INSTITUȚIILOR

Situațiile clasate global sub semnul instituției — al celuilalt îndepărtat — au în comun faptul că greșeala se supune regulii sociale a inculpării. Dacă într-un cadru instituțional care autorizează acest lucru, cineva acuză pe altcineva conform unor reguli, face din el un inculpat. Se creează o conexiune care n-a fost încă numită, conexiunea între iertare și pedeapsă. Axioma e următoarea : la această dimensiune socială nu se poate ierta decît acolo unde se poate pedepsi ; și trebuie pedepsit acolo unde există infracțiune față de niște reguli comune. Șirul conexiunilor e riguros : acolo unde există regulă socială, există și posibilitate de infracțiune ; acolo unde există infracțiune, există și cineva care poate fi pedepsit, pedeapsa vizînd să restaureze legea prin negarea simbolică și efectivă a nedreptății comise în detrimentul altuia, al victimei. Dacă ar fi posibilă la acest nivel, iertarea ar consta în a ridica sancțiunea punitivă, în a nu pedepsi acolo unde se poate și trebuie pedepsit. Acest lucru e imposibil în mod direct, iertarea creînd impunitatea, ceea ce este o mare nedreptate. Sub semnul inculpării, iertarea nu poate întîlni frontal greșeala, ci doar marginal pe cel vinovat. Impardonabilul de drept rămîne. Pentru a ne călăuzi în labirintul nivelurilor instituționale, adopt o grilă de lectură înrudită cu aceea propusă de Karl Jaspers în *Die Schuldfrage* — lucrarea-șoc a perioadei imediat următoare războiului, tradusă sub titlul *Vinovăția germană* [în trad. rom. : *Conștiința culpei*], dar căreia trebuie să-i redăm, după aproape o jumătate de secol, întreaga amploare conceptuală.

Karl Jaspers[14] distinge patru feluri de culpabilitate care se referă, toate, la acte și, prin acestea, la persoane supuse judecății penale. Aceste acte corespund următoarelor criterii : ce categorie de greșeală? în fața cărei instanțe? cu ce efecte? implicînd ce fel de justificare, de disculpare, de sancțiune? Filosoful plasează în frunte, așa cum vom face și noi aici, culpabilitatea criminală : ea privește actele de violare a unor legi univoce ; instanța competentă e tribunalul pe scena procesului ; efectul

[14] Karl Jaspers, *Die Schuldfrage* (1946), München, R. Piper, 1979 ; trad. fr. de Jeanne Hersch, *La Culpabilité allemande*, prefață de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Éd. de Minuit, coll. „Arguments", 1990 [trad. rom. : *Conștiința culpei*, în Karl Jaspers, *Texte filosofice*, pref. de Dumitru Ghișe, selecție de Bruno Würtz, George Purdea, trad. și note de George Purdea, control trad. Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura politică (col. „Idei contemporane"), pp. 34-80].

produs este pedeapsa ; putem adăuga că problema legitimității se deplasează din planul dreptului internațional în curs de formare în acela al opiniilor publice educate de *dissensus*, conform schemei propuse mai sus cu ocazia discuției despre raporturile dintre judecător și istoric[15]. Voi lăsa provizoriu deoparte celelalte trei feluri de culpabilitate, culpabilitatea politică a cetățeanului, rezultînd din apartenența sa la același corp politic cu criminalii de stat, culpabilitatea morală legată de toate actele individuale susceptibile de a fi contribuit efectiv, într-un fel sau altul, la crimele de stat, în sfîrșit, culpabilitatea numită „metafizică", rezultînd din faptul de a fi om într-o tradiție transistorică a răului. Despre acest ultim fel de culpabilitate am vorbit la începutul Epilogului.

1. Culpabilitatea criminală și imprescriptibilul

Secolul XX a adus în prim plan culpabilitatea criminală în legătură cu crimele pe care Nabert le include în categoria nejustificabilului. Unele dintre ele au fost judecate la Nüremberg, la Tokio, la Buenos Aires, la Paris, Lyon și Bordeaux. Altele sînt sau vor fi judecate în fața tribunalului penal internațional de la Haga. Judecarea lor a necesitat o legislație criminală specială de drept internațional și de drept intern în vederea definirii crimelor de război și, printre acestea, a crimei de genocid. Prin problema imprescriptibilității, o atare dispoziție legală atinge problema noastră a iertării.

Problema imprescriptibilității se pune deoarece există prescripție de drept pentru toate delictele și crimele fără excepție, termenul de prescripție variind după natura delictelor și a crimelor. Pe de o parte, legislația de drept civil îmbracă ea însăși o formă dublă, de achiziție și eliberatorie ; în prima formă, ea statuează că, după trecerea unui anumit timp, pretenția de proprietate asupra unor lucruri nu poate fi opusă celui ce o deține de fapt ; ea devine astfel un mijloc de a dobîndi în mod definitiv proprietatea asupra unui lucru ; în a doua formă, ea eliberează de o obligație, de o creanță, anulînd-o. Pe de altă parte, prescripția reprezintă o dispoziție de drept penal : ea constă într-o stingere a acțiunii în justiție ; ea interzice reclamantului să sesizeze tribunalul competent după trecerea unui anumit interval de timp ; o dată tribunalul sesizat, ea împiedică orice continuare a acțiunilor de urmărire (cu excepția

[15] Cf. mai sus, partea a treia, cap. I, secțiunea III, „Istoricul și judecătorul".

infracțiunilor de dezertare și de nesupunere definite de Codul justiției militare). Sub toate aceste forme, prescripția este o instituție uimitoare care se prevalează cu mare dificultate de presupusul efect al timpului asupra obligațiilor bănuite a persista în timp. Spre deosebire de amnistie care, așa cum am arătat la sfîrșitul capitolului despre uitare[16], tinde să șteargă urmele psihice sau sociale, ca și cum nimic nu s-ar fi întîmplat, prescripția constă într-o interdicție de a lua în considerare consecințele penale ale acțiunii comise, și anume dreptul și chiar obligația de a urmări penal. Dacă prescripția are de-a face cu timpul, dacă ea este „un efect al timpului", cum declară Codul civil[17], atunci e vorba de ireversibilitate : e vorba de refuzul, după un număr de ani definit arbitrar, de a parcurge din nou timpul înapoi pînă la act și la urmele sale, legale sau nelegale. Urmele nu s-au șters : însă drumul pînă la ele este interzis, așa cum o dovedește cuvîntul „stingere" aplicat la creanțe și la dreptul de urmărire penală. Cum ar putea timpul singur — ceea ce e deja un mod de a vorbi — să opereze prescrierea fără un consimțămînt tacit la inacțiune al societății? Justificarea sa e pur utilitară. E de utilitate publică să se pună capăt eventualelor procese cauzate de achiziționarea lucrurilor, recuperarea creanțelor și acțiunea publică îndreptată împotriva celor ce contravin regulii sociale. Prescrierea achizitivă consolidează niște proprietăți ; prescrierea eliberatorie pune la adăpost de o îndatorire nedefinită! Prescrierea acțiunii publice penale întărește caracterul concluziv, „definitiv", al sentințelor penale în general, despre care se presupune că pun capăt stării de incertitudine juridică ce dă naștere procesului. Pentru a termina procesele trebuie ca ele să nu fie redeschise sau să nu fie deschise deloc. Conceptul de stingere — stingere a creanței în dreptul civil, stingere a dreptului de urmărire în dreptul criminal — este semnificativ în această privință. El acoperă în același timp un

[16] Cf. mai sus, partea a treia, cap. 3, pp. 545–549.

[17] Articolul 2219 din Codul civil [francez — *nota trad.*] enunță fără menajamente argumentul efectului timpului : „prescripția este un mijloc de a dobîndi ceva sau de a se elibera într-un anumit interval de timp și în condițiile determinate de lege". Într-un anumit interval de timp? Datorită timpului, cineva a putut fi spoliat la un moment dat iar altcineva amnistiat de violența sa originară. În *Traité théorique et pratique de Droit civil. De la prescription*, Paris, Sirey, 1924, G. Bautry Lacantinerie și Albert Tissier citează una din *Predicile* lui Bourdaloue : „Fac apel la experiența voastră. Mergeți în casele și la familiile care se disting prin bogăția și abundența bunurilor, care se mîndresc cel mai mult cu onorabilitatea lor și unde există de altfel probitate și credință. Dacă mergeți pînă la sursa unei astfel de opulențe, abia dacă veți găsi toate acestea în locul unde se descoperă, încă de la origine și în principiu, lucrurile ce te fac să te cutremuri" (p. 25).

fenomen de pasivitate, de inerție, de neglijență, de inacțiune socială și un gest social arbitrar care autorizează considerarea instituției prescripției drept o creație a dreptului pozitiv. Rolul de reglementare socială exercitat aici este eterogen iertării. Prescrierea are rolul de a prezerva ordinea socială ce se înscrie într-un timp lung. Chiar dacă iertarea are un rol social important împreună cu promisiunea, așa cum vom arăta mai departe, ea are o natură și o origine înscrise în funcția socială, chiar și în cea marcată de grija păcii comune.

Pe acest arierplan trebuie reașezată legislația care decretează imprescriptibilitatea crimelor împotriva umanității și, printre ele, a crimelor de genocid[18]. Imprescriptibilitate înseamnă că nu e cazul să fie invocat principiul prescrierii. Imprescriptibilitatea suspendă un principiu care constituie el însuși un obstacol în calea exercitării acțiunii publice. Suprimînd amînarea perioadelor de urmărire, principiul imprescriptibilității auto-

[18] Crimele împotriva umanității au fost definite de cartele tribunalelor militare internaționale de la Nüremberg, apoi de la Tokio, încă din 8 august 1945 și 12 ianuarie 1946. Aceste texte disting : actele inumane comise împotriva oricărei populații civile înainte și în timpul războiului, printre care se numără asasinatul, exterminarea, aducerea în stare de sclavie și deportarea, persecuțiile pe motive politice, rasiale sau religioase. Națiunile Unite au precizat noțiunea prin Convenția asupra genocidului din 10 decembrie 1948. Convenția din 26 noiembrie 1968 asupra imprescriptibilității și rezoluția din 13 decembrie 1973 propăvăduiesc o cooperare internațională pentru urmărirea criminalilor, punînd astfel asupra noțiunii peceteа dreptului internațional. În paralel, noțiunea de crimă împotriva umanității a fost inclusă în dreptul intern francez prin legea din 26 decembrie 1964 care „constată" imprescriptibilitatea crimelor împotriva umanității și genocidului, cu referire la rezoluția Națiunilor Unite din 1946 ; aceste crime sînt declarate „imprescriptibile prin natura lor". Jurisprudența exprimată printr-o serie de sentințe ale Curții de casație generate de procesele intentate capului acestei acuzări (afacerile Touvier și Barbie) ajunge să considere drept crime imprescriptibile „actele inumane și persecuțiile care, în numele unui stat practicînd o politică de hegemonie ideologică, au fost comise în mod sistematic nu doar împotriva unor persoane aparținînd unei colectivități rasiale sau religioase, ci și împotriva adversarilor acestei politici, indiferent de forma opoziției lor". Un prim element comun se referă la existența unui plan concertat. Un al doilea element comun : victimele sînt niște persoane și niciodată niște bunuri, spre deosebire de crimele de război. Definiția crimei împotriva umanității e fixată de articolele 211-1 și următoarele ale noului Cod penal din 1994. Genocidul este definit aici ca o crimă împotriva umanității, vizînd distrugerea unui grup, atentînd în mod voit la viața, integritatea fizică sau psihică a membrilor grupului discriminat sau supunîndu-i unor „condiții de existență de natură să antreneze distrugerea totală sau parțială a grupului, inclusiv avort, sterilizare, separarea adulților apți de a procrea, îndepărtarea forțată a copiilor". Toate aceste acte criminale consfințesc dispariția egalității între oameni, așa cum este ca afirmată în articolele unu și trei din Carta internațională a drepturilor omului.

rizează urmărirea nelimitată a acestor mari crime. Astfel, el restituie dreptului forța sa de a dăinui în pofida obstacolelor opuse în calea desfășurării efectelor de drept. Justificarea acestei suspendări a unei reguli ea însăși suspensivă face apel la mai multe argumente. În principal, tocmai gravitatea extremă a crimelor este aceea care justifică urmărirea criminalilor fără limită de timp. În fața argumentului înșelător al uzurii dorinței publice de răzbunare ca urmare a efectului mecanic al timpului, apare prezumția că reprobarea acestor crime nu cunoaște limite în timp. Acestui argument i se adaugă luarea în considerare a perversității planurilor concertate, vizată de definirea restrictivă a crimei împotriva umanității în dreptul intern francez. O astfel de circumstanță justifică un zel aparte în urmărirea criminalilor, ținînd cont de imposibilitatea de a judeca rapid, ca urmare a faptului că vinovații excelează în a se sustrage justiției prin fugă sau prin ascunderea identității. Față de aceste violenii e nevoie de probe care să reziste la uzura timpului și de un cuvînt care să nu cunoască nici el un termen de prescriere. Acestea fiind spuse, ce se întîmplă cu raporturile între imprescriptibil și impardonabil? Cred că ar fi o greșeală să se confunde cele două noțiuni : crimele împotriva umanității și crima de genocid nu pot fi considerate (cu un cuvînt impropriu) impardonabile, întrucît problema nu trebuie pusă. Așa cum am arătat mai sus : e necesar ca justiția să-și spună cuvîntul. Nu putem substitui iertarea justiției. A ierta ar însemna a ratifica impunitatea, ceea ce ar constitui o mare nedreptate comisă în detrimentul legii și mai ales al victimelor. Confuzia a putut fi totuși întreținută de faptul că enormitatea crimelor neagă principiul proporțiilor care guvernează raporturile dintre scara delictelor sau a crimelor și scara pedepselor. Nu există o pedeapsă potrivită pentru o crimă disproporționată. În acest sens, astfel de crime constituie un impardonabil de fapt[19]. De altfel, confuzia a putut fi favorizată de conceptul înrudit al ispășirii. Vorbim bucuros despre crima

[19] Cred că așa trebuie înțelese variațiunile lui Vladimir Jankélévitch pe această temă. Într-un prim eseu publicat în 1956 (Paris, Éd. du Seuil, 1986) sub titlul *L'Imprescriptible*, eseu contemporan cu polemicile referitoare la prescrierea crimelor hitleriste, el pledase, prin mărturia sa, împotriva iertării. Dar oare aceasta era problema? De altfel, acel eseu era, prin tonul său, o imprecație mai degrabă decît o pledoarie, cealaltă parte neavînd dreptul la cuvînt. Avea dreptate asupra unui singur punct : „Toate criteriile juridice aplicabile în mod obișnuit crimelor de drept în materie de prescriere sînt aici zădărnicite" (*op. cit.*, p. 21) : crimă „internațională", crimă împotriva „esenței umane", crimă împotriva „dreptului de a exista", tot atîtea crime nemăsurate ; „a uita aceste crime gigantice împotriva umanității ar însemna a comite o nouă crimă împotriva speciei umane". Tocmai aici se află ceea ce eu numesc impardonabilul de fapt. Studiul din 1967 asupra

de neispăşit. Dar ce este ispăşirea, dacă nu o iertare obţinută prin pedeapsa însăşi, aceasta din urmă golind într-o oarecare măsură cupa răutăţii? În acest sens, ispăşirea ar avea drept efect încetarea urmăririlor, aşa cum o cere prescrierea. De acum înainte, a considera anumite crime ca fiind de neispăşit înseamnă a le declara de neiertat. Dar această problematică e improprie dreptului criminal.

Să însemne oare aceasta că spiritul iertării nu se manifestă deloc în planul culpabilităţii criminale? Nu cred. S-a putut observa că acest fel de culpabilitate e măsurat mereu prin infracţiunile comise în raport cu nişte legi univoce. Crimele sînt declarate imprescriptibile. Dar cei pedepsiţi sînt indivizii. În măsura în care vinovat este cel ce urmează a fi pedepsit, culpabilitatea trece de la acte la autorii lor. Or, vinovatului i se datorează ceva. Putem numi acest ceva consideraţie, care este contrarul disprețului. Nu înţelegem importanţa acestei stări de fapt decît dacă părăsim zona specială a crimelor extreme şi ne întoarcem la crimele de drept comun. Autorii lor au dreptul la consideraţie deoarece rămîn oameni, ca şi judecătorii lor ; în această calitate, ei se bucură de prezumţia de nevinovăţie pînă la condamnarea lor ; în plus, sînt chemaţi să compară împreună cu victimele lor în cadrul aceleiaşi puneri în scenă a procesului ; sînt ei înşişi autorizaţi să se facă auziţi şi să se apere. În final, suportă pedeapsa care, chiar redusă la amendă şi la privarea de libertate, rămîne o suferinţă adăugată suferinţei, mai ales în cazul unor detenţii îndelungate. Dar consideraţia nu se limitează la cadrul procesului, nici la acela al executării pedepsei. Ea e chemată să alimenteze totalitatea operaţiilor implicate în tratarea criminalităţii. Ea priveşte, bineînţeles, operaţiunile poliţiei. Dar, într-un mod mai semnificativ, consideraţia priveşte spiritul în care ar trebui abordate problemele criminale. Dacă e adevărat că funcţia procesului este aceea de a înlocui violenţa

---

iertării (*Le Pardon*, Paris, Aubier [trad. rom : Vladimir Jankélévitch, *Iertarea*, trad. de Laurenţiu Zoicaş, notă bio-bibliogr. de Valeriu Gherghel, Editura Polirom, Iaşi, 1998]) se angajează pe o altă pistă, unde timpul iertării e identic cu timpul uitării. E vorba atunci despre uzura temporală („L'usure", *op. cit.*, p. 30 ; Cap. I – „Uzura temporală", trad. rom. cit., p. 21). Urmează o a treia abordare, în 1971, sub titlul interogativ *Pardonner?* (Éd. du Pavillon, reluat în *L'Imprescriptible, op. cit.*). Găsim aici celebra exclamaţie : „Iertare? Dar ei ne-au cerut vreodată iertare?" (*op. cit.*, p. 50). „Doar marea durere şi starea de izolare a vinovatului ar putea oferi iertării o raţiune de a fi" (*ibid.*). Ne aflăm aici într-o altă problematică, unde ar fi restabilită într-adevăr o anumită reciprocitate prin actul de a cere iertare. Jankélévitch e conştient de contradicţia aparentă : „Între absolutul legii dragostei şi absolutul libertăţii rele există o ruptură care nu poate fi urmărită în întregime. Nu am încercat să împăcăm iraţionalitatea răului cu atotputernicia dragostei. Iertarea şi răul sînt la fel de puternice" (*Avertissement*, pp. 14–15).

cu discursul, crima cu discuția, e cert că nu toată lumea are un acces egal la armele discuției. Există oameni excluși de la cuvînt și care, tîrîți prin tribunale, mai ales în cazul judecării unui flagrant delict, pot resimți înfățișarea la judecată drept o expresie suplimentară a ceea ce resimt zilnic ca violență instituțională. Judecarea din exterior a dreptului de către morală justifică atunci maxima : *summum jus, summa injuria*. Judecata emisă de morală asupra justiției se prelungește în judecata exprimată din interiorul spațiului judiciar, sub forma unor injoncțiuni adresate justiției, pretinzîndu-i să fie mereu mai dreaptă, adică în același timp mai universală și mai singulară, mai preocupată de condițiile concrete ale egalității în fața legii și mai atentă la identitatea narativă a deținuților. Considerația față de persoane implică toate aceste lucruri.

Faptul că oroarea unor imense crime ne împiedică să extindem această considerație la autorii lor rămîne un semn al incapacității noastre de a iubi la modul absolut. Iată sensul ultimei mărturisiri a lui Jankélevitch : „Iertarea și răul sînt la fel de puternice". Ea o întîlnește pe aceea a lui Freud, care încheie cu o ezitare asemănătoare evocarea gigantomahiei unde se înfruntă Eros și Thanatos.

2. Culpabilitatea politică

E important să distingem, împreună cu Karl Jaspers, culpabilitatea politică a cetățenilor și a oamenilor politici de responsabilitatea criminală a justiției tribunalelor și deci de procedurile penale ce reglementează cursul proceselor. Ea rezultă din apartenența de fapt a cetățenilor la corpul politic în numele căruia au fost comise crimele. În acest sens, ea poate fi considerată colectivă cu condiția de a nu fi minimalizată : noțiunea de popor criminal trebuie respinsă în mod expres. Dar acest tip de culpabilitate angajează membrii comunității politice independent de actele lor individuale sau de gradul lor de adeziune la politica statului. Cine a beneficiat de binefacerile ordinii publice trebuie să răspundă într-o oarecare măsură de relele ce pot fi puse în seama statului din care face parte. În fața cui se exercită acest fel de responsabilitate (*Haftung*)? În 1947, Karl Jaspers răspundea : în fața învingătorului — „El și-a riscat viața și soluția i-a fost favorabilă" (*La Culpabilité allemande*, p. 56). Astăzi am spune : în fața noilor autorități ale unui stat democratic. Dar e vorba întotdeauna de o relație de putere, de dominație, fie și numai a majorității asupra minorității. Cît despre efecte, ele se împart între sancțiunile punitive, pronunțate de tribunale în numele unei politici de

epurare şi obligaţiile reparatorii pe termen lung asumate de statul ivit din noile raporturi de forţe. Dar mai important decît pedepsirea — şi chiar decît reparaţia — rămîne cuvîntul justiţiei care stabileşte public responsabilitatea fiecăruia dintre protagonişti şi desemnează locurile respective ale agresorului şi victimei într-un raport just de distanţare.

Limitele acestei culpabilităţi sînt evidente : anumite raporturi de forţă sînt menţinute ; prin urmare, trebuie să ne ferim de a ridica istoria forţei la rangul de tribunal mondial. Dar, în aceste limite, conflictele îşi au locul lor care interesează problematica iertării. Atîta timp cît rămînem în cîmpul reprobării sau al condamnării, ne aflăm mereu sub regimul culpabilităţii, al inculpării. Se poate da curs atunci unor strategii de disculpare ce împiedică mersul spiritului iertării în direcţia sinelui vinovat. Apărarea are întotdeauna argumente : se pot opune nişte fapte altor fapte ; se poate face apel la drepturile oamenilor împotriva drepturilor naţionale ; pot fi denunţate planurile interesate ale judecătorilor şi chiar acuzate de a fi contribuit la flagel (*tu quoque!*) ; sau, în sfîrşit, se poate încerca înecarea peripeţiilor locale în vasta istorie a evenimentelor lumii. Îi revine atunci opiniei luminate sarcina de a readuce mereu examinarea conştiinţei de pe marea scenă pe mica scenă a statului, unde a fost hrănită. În acest context trebuie denunţată o formă onorabilă a disculpării, invocată de cetăţeanul ce se consideră neimplicat în viaţa cetăţii : „Etica politică, reaminteşte Karl Jaspers, se întemeiază pe principiul unei vieţi a statului la care participă toţi, prin conştiinţa lor, prin cunoştinţele, opiniile şi dorinţele lor" (*op. cit.*, p. 49). La polul opus, consideraţia datorată deţinutului ia în plan politic forma moderaţiei în exercitarea puterii, a autolimitării în folosirea violenţei şi chiar a clemenţei faţă de învinşi : *parcere victis!* clemenţa, mărinimia, umbră a iertării...

3. Culpabilitatea morală

Responsabilitatea morală ne îndepărtează cu un grad de structura procesului şi ne apropie de focarul culpabilităţii, voinţa rea. E vorba de masa actelor individuale mici sau mari care au contribuit, prin consimţămîntul lor tacit sau făţiş, la culpabilitatea criminală a politicienilor şi la culpabilitatea politică a membrilor corpului politic. Aici se opreşte responsabilitatea colectivă de natură politică şi începe responsabilitatea personală : „*Instanţa* este în acest caz *propria conştiinţă* precum şi cea a prietenului, a semenului, a oamenilor dragi cu care comunic şi care sînt preocupaţi de sufletul meu" (Karl Jaspers, *La*

Culpabilité allemande, pp. 46–47 ; subl. în textul trad. rom. cit., p. 37). Se profilează aici tranziția de la regimul acuzării la acela al schimbului între cerere și iertare, despre care vom vorbi imediat. Și tot la acest nivel abundă strategiile disculpării : ele găsesc un sprijin în vorbele subtile ale celor ce vor să aibă întotdeauna dreptate. Nicăieri nu e mai mare nevoie de probitatea intelectuală și de voința de a vedea clar decît pe acest plan al motivațiilor complexe. Regăsim aici voința de a nu ști, refugiul în orbire și tacticile uitării pe jumătate pasive, pe jumătate active, evocate mai sus. Dar ar trebui să evocăm de asemenea excesele inverse ale autoacuzării ostentative și nerușinate, sacrificarea mîndriei personale putîndu-se preschimba în agresivitate îndreptată împotriva compatrioților reduși la tăcere[20]. Ne gîndim la punerea în scenă verbală a „judecătorului penitent" în povestirea *Căderea* de Camus, unde cele două roluri ale acuzatorului și acuzatului sînt combinate cu viclenie, fără medierea unui terț imparțial și binevoitor[21]. Situația din perioada imediat următoare războiului nu ar trebui totuși să focalizeze atenția numai asupra responsabilității morale angajate în raportul indivizilor cu forța publică a statului național și pe problemele interne ale statelor totalitare. Războaiele de eliberare, războaiele coloniale și postcoloniale și, în mai mare măsură chiar, războaiele și conflictele provocate de revendicările minorităților etnice, culturale, religioase au adus în prim plan o întrebare neliniștitoare pe care Klaus M. Kodalle o așază la începutul reflecției sale asupra dimensiunii publice a iertării : sînt oare capabile popoarele să ierte? Întrebarea se adresează desigur indivizilor luați unul cîte unul ; de aceea e vorba de responsabilitatea morală avînd drept obiect comportamente precise ; dar, la scara comunităților istorice încărcate de istorie, motivația actelor e înlocuită de memoria colectivă. În această privință, conflictele repartizate pe întreaga planetă

[20] Kodalle, care nu poate fi suspectat de complezență cu privire la disculparea ieftină, se arată la fel de sever față de „hipermoralismul arogant" (*op. cit.*, p. 36) simetric cu ea. Confruntat cu aceeași problemă, Max Weber denunța, după Primul Război mondial, pe acela dintre concetățenii săi care, învinși fiind, se flagelau și se dedau la vînătoarea de vinovați · „Ar face mai bine să adopte o atitudine virilă și demnă, spunîndu-i dușmanului : «Noi am pierdut războiul iar voi l-ați cîștigat. Să uităm trecutul și să discutăm acum învățămintele ce trebuie trase din noua situație [...] analizînd responsabilitatea în fața viitorului ce apasă în primul rînd asupra învingătorului»" (*Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959 ; rééd. 10/18, coll. „Bibliothèque", 1996, p. 201). Douăzeci de ani mai tîrziu, Karl Jaspers le cere compatrioților săi mai multă căință.

[21] Cf. P. Gifford, „Socrates in Amsterdam : the uses of irony in «La chute»", Edinburgh, *The Modern Language Review*, 73/3, 1978, pp. 499–512.

au în comun cu conflictele evocate de marile procese criminale ale secolului XX aceeași structură a întrepătrunderii între privat și public. Întrebarea lui Kodalle se pune tocmai la acest ultim nivel. Din nefericire, răspunsul e negativ. Trebuie să tragem de aici concluzia că discursurile despre „reconcilierea popoarelor rămîn o dorință pioasă". Colectivitatea e lipsită de conștiință morală ; astfel, confruntate cu vinovăția „în afară", popoarele recad în cercetarea amănunțită a vechilor dușmănii, a umilințelor de demult. Gîndirea politică se împiedică aici de un fenomen major, și anume ireductibilitatea relației prieten–dușman, pe care Carl Schmitt și-a construit filosofia politică, la relațiile de dușmănie între indivizi. Această constatare făcută cu regret este deosebit de stînjenitoare pentru o concepție despre memorie cum este cea propusă în lucrarea de față, pentru care există continuitate și relație reciprocă între memoria individuală și memoria colectivă, ridicată ea însăși la rangul de memorie istorică în sensul lui Halbwachs. După cum s-ar părea, dragostea și ura funcționează altfel la scara colectivă a memoriei.

Confruntat cu acest bilanț sumbru, Kodalle propune ca remediu pentru memoriile bolnave ideea normalității în raporturile dintre vechii dușmani ; el concepe normalitatea ca pe un fel de *incognito* al iertării (*Inkognito der Verzeihung*) (*Verzeihung nach Wendezeiten?*, p. 14). Nu fraternitate, spune el, ci corectitudine în relațiile de schimb. El leagă această idee de aceea a unei culturi a respectului (*Nachsichtlichkeit*) la scară civică și cosmopolită. Am întîlnit această noțiune în planul culpabilității criminale. Ea a putut fi extinsă în planul responsabilității politice sub forma moderației, a indulgenței, a clemenței. În sfîrșit, ea poate fi extinsă în planul responsabilității morale confruntate cu „ura ereditară", sub forma unei voințe tenace de a-i înțelege pe ceilalți, din care istoria a făcut niște dușmani. Aplicată de fiecare la sine însuși, ea implică refuzul disculpării ieftine în privința străinului, dușman sau fost dușman. La acest nivel, bunăvoința trece mai ales prin atenția acordată evenimentelor fondatoare altele decît ale mele și povestirilor de viață care sînt ale părții adverse ; e cazul să reamintim aici maxima „învață să povestești altfel". În cadrul acestei culturi a considerației aplicate la relațiile de politică externă își dobîndesc sensul gesturile incapabile de a se transforma în instituție, cum ar fi gestul cancelarului Brandt de a îngenunchia la Varșovia. Ceea ce contează aici este caracterul lor excepțional. Ele pot acționa asupra instituțiilor printr-o alchimie secretă, producînd o „dispoziție favorabilă considerației", pentru a folosi expresia lui Kodalle. Or, se întîmplă ca aceste gesturi să reprezinte totodată cereri de iertare. În această calitate, ele stau mărturie despre

apartenența lor la două regimuri de gîndire, acela al inculpării, care este totodată acela al imposibilității de a ierta, și acela al schimbului între o cerere și o ofertă, unde impardonabilul începe să-și piardă din forță. În direcția acestui nou regim trebuie să ne îndreptăm acum.

III. ODISEEA SPIRITULUI IERTĂRII: ȘTAFETA SCHIMBULUI

Să facem un pas în afara cercului acuzării și al pedepsei, cerc în interiorul căruia nu există decît un loc marginal pentru iertare. Acest pas e generat de o întrebare în genul celei puse de Jankélévitch : „Ne-a cerut oare cineva iertare?" Întrebarea presupune că dacă agresorul ar fi cerut iertare, a-l ierta ar fi devenit o chestiune posibilă. Or, tocmai această presupunere se opune frontal caracterului major al iertării, incondiționalitatea sa. Dacă iertarea există, am spus noi împreună cu Derrida, atunci ea poate fi acordată fără condiția de a fi cerută. Și totuși credem, cu o credință practică, în existența a ceva ca un fel de corelație între iertarea cerută și iertarea acordată. O astfel de credință transferă greșeala, din regimul unilateral al inculpării și al pedepsei, în regimul schimbului. Gesturile oamenilor de stat care cer iertare victimelor lor atrag atenția asupra forței cererii de iertare în anumite condiții politice excepționale.

Teza mea este că, dacă intrarea iertării în cercul schimbului marchează luarea în considerare a relației bilaterale între cererea și oferta de iertare, caracterul vertical al raportului între înălțime și adîncime, între incondiționalitate și condiționalitate nu este recunoscut. Stau mărturie dilemele proprii acestei remarcabile relații. Așa cum notează Olivier Abel în postfața la o anchetă asupra iertării, nu putem oferi, cel puțin în acest stadiu, decît o „geografie a dilemelor"[22]. Aceste dileme se grefează pe punerea față în față a două acte de discurs, acela al vinovatului care enunță greșeala comisă, cu prețul unui travaliu teribil de formulare a vinei, al unei dificile puneri în intrigă, și acela al victimei presupusă a fi capabilă de a pronunța cuvîntul ce eliberează iertarea. Acest cuvînt ar ilustra excelent forța unui act de discurs care face ceea ce spune : „eu te iert". Dilemele se referă tocmai la condițiile unui astfel de schimb de cuvinte și se oferă ca un șirag de întrebări . „Îl putem ierta pe cel ce nu-și

[22] Olivier Abel, „Tables du pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographiques", în *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement, (seria „Morales"), 1992, pp. 208–236.

mărturiseşte greşeala?" „Cel ce enunţă iertarea trebuie să fie oare neapărat cel ofensat?" „Se poate omul ierta pe sine?"[23] Chiar dacă vreun autor tranşează într-un sens mai degrabă decît în altul — şi cum n-ar proceda aşa filosoful, din moment ce sarcina sa nu se mărgineşte la a înregistra dilemele? —, rămîne totuşi loc şi pentru obiecţie.

În privinţa primei dileme, cred că a aştepta mărturisirea din partea vinovatului înseamnă a-i respecta mîndria — a-i arăta consideraţia despre care vorbeam mai sus. A doua dilemă este mai tulburătoare : cercul victimelor nu încetează să se lărgească ţinînd cont de raporturile de filiaţie, de existenţa unor legături comunitare, de proximitatea culturală, şi aceasta pînă la o limită pe care înţelepciunea politică e chemată s-o determine, fie şi numai pentru a se înarma împotriva exceselor tendinţei contemporane spre victimizare. Stînjenitoare rămîne mai degrabă întrebarea ce se pune : doar primul ofensator e abilitat să ceară iertare? Scenele publice de penitenţă şi de căinţă evocate mai sus generează, dincolo de suspiciunea banalizării şi a teatralizării, o problemă de legitimitate : cine anume îi deleagă pe un şef politic în funcţie, pe un şef actual al unei comunităţi religioase să ceară iertare unor victime pe care nu le-au agresat personal şi care nu au suferit ele însele răul vizat? Se pune o problemă de reprezentativitate în timp şi spaţiu, de-a lungul liniei de continuitate a unei tendinţe neîntrerupte. Paradoxal este că instituţiile nu au conştiinţă morală şi că reprezentanţii lor sînt aceia care, vorbind în numele lor, le conferă un fel de nume propriu şi, o dată cu el, o vinovăţie istorică. Anumiţi membri ai comunităţilor avute în vedere pot totuşi să nu se simtă implicaţi personal într-o solidaritate culturală avînd o altă forţă decît solidaritatea politică din care rezultă responsabilitatea colectivă evocată mai sus[24].

Cît despre cea de a treia dilemă, ea nu va primi un răspuns complet

[23] *Ibid.*, pp. 211-216.

[24] Cf. Walter Schweidler, „Verzeihung und geschichtliche Identität, über die Grenzen der kollektiven Entschuldigung" (Iertarea şi identitatea istorică, dincolo de frontierele disculpării colective), *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, XLIV/XLV, 1999/2000.
Autorul evocă scuzele publice ale unor oameni politici în America, în Australia, în Japonia, precum şi comisia „Adevăr şi Reconciliere" din Africa de Sud sau cererea de iertare formulată de episcopii catolici şi de papa însuşi cu privire la cruciade şi inchiziţie ; se află în discuţie aici o formă de responsabilitate morală care implică existenţa unei „memorii morale" de dimensiune comunitară, altfel spus recunoaşterea unei dimensiuni morale a memoriei colective, dimensiune morală ce ar constitui sursa „identităţii istorice" a unei comunităţi umane. Astfel, memoria reprezintă, spune autorul, ceva public, care ţine de judecata morală. Admite şi el existenţa unor dileme morale aparţinînd problematicii lui *perplexio* :

decît în ultima etapă a odiseei noastre. Ipoteza unei iertări a sinelui de către sine însuşi ridică o dublă problemă : pe de o parte, dualitatea rolurilor de agresor şi de victimă rezistă unei interiorizări depline : numai un altul poate ierta, şi anume victima ; pe de altă parte, iar această rezervă e decisivă, diferenţa de înălţime între iertare şi mărturisirea greşelii nu este recunoscută într-o relaţie a cărei structură verticală e proiectată asupra unei corelaţii orizontale.

După părerea mea, această necunoaştere grevează asupra asimilării grăbite a iertării cu un schimb definit exclusiv prin reciprocitate.

1. Economia darului

Pentru a clarifica acest echivoc, propun stabilirea unui raport între structura particulară a dilemelor iertării şi dificultăţile generate de extinderea unui model al schimbului aflat sub semnul conceptului de dar la problematica iertării. Etimologia şi semantica a numeroase limbi încurajează această apropiere : *don–pardon, gift–forgiving, dono–perdono, Geben–Vergeben*... Or, ideea de dar îşi are propriile dificultăţi ce pot fi descompuse în două momente. E important să fie recuceritâ mai întîi dimensiunea reciprocă a darului în detrimentul unei prime caracterizări ca unilateral. E vorba apoi de a institui în inima relaţiei de schimb diferenţa de altitudine care distinge iertarea de dar conform geniului schimbului.

În ceea ce priveşte prima confruntare, trebuie să mărturisim că teza darului fără nimic în schimb este foarte puternică şi cere un plus de atenţie : a da, spune dicţionarul *Le Robert*, înseamnă „a lăsa cuiva, dintr-o pornire liberală sau fără a primi nimic în schimb, un lucru pe care îl posezi sau de care te bucuri". Accentul e pus aici pe absenţa reciprocităţii. Disimetria între cel ce dă şi cel ce primeşte pare totală. Într-o primă aproximare, acest lucru nu este fals. A da mai mult decît trebuie constituie într-adevăr o figură simetrică celei de a da fără a primi nimic în schimb. Dar, pe de altă parte, o altă logică împinge darul spre restabilirea echivalenţei la un alt nivel decît acela contestat de logica

transferul vinovăţiei în sfera solidarităţii umane hiperpolitice nu trebuie să alimenteze tentativele de disculpare ale individului în planul a ceea ce am numit mai sus vinovăţie morală. Într-adevăr, disculparea poate fi mai ascunsă decît inculparea, care riscă la rîndul ei să fie exorbitantă. Solidaritatea pusă aici în joc ar ţine, după Schweidler, de acele datorii numite de Kant „imperfecte" şi pe care ar fi mai potrivit să le asociem cu *ordo amoris* a sfîntului Augustin.

supraabundenței[25]. În această privință, cartea clasică a lui Marcel Mauss despre dar, formă arhaică a schimbului, trebuie să ne pună în gardă[26]. Mauss nu opune darul schimbului, ci formei negustorești a schimbului, calculului, interesului : „Un cadou dăruit așteaptă întotdeauna un cadou în schimb", citim într-un vechi poem scandinav. Opusul darului nu este a primi, ci a da în schimb, a înapoia. Ceea ce explorează sociologul este o caracteristică „profundă dar nu izolată : caracterul voluntar, ca să zicem așa, aparent liber și gratuit, dar în același timp constrîns și interesat al acestor prestații" (*Essai sur le don*, p. 147 ; trad. rom. cit., p. 38). Întrebarea e următoarea : „*Ce forță există în obiectul pe care îl oferim care îl determină pe cel ce primește să întoarcă darul la rîndul său?*" [*op. cit.*, p. 148 ; trad. rom. cit., p. 38, subl. în textul tradus, *nota trad.*]. Enigma rezidă în legătura dintre trei obligații : de a da, de a primi, de a înapoia. Conform purtătorilor de cuvînt ai acestor populații[27], energia legăturii este cea care determină obligația de a da în schimb ; obligația de a înapoia provine din lucrul primit, care

---

[25] În *Amour et Justice* (ed. bilingvă, Tübingen, Mohr, 1990) am opus logica supraabundenței, proprie pentru ceea ce numeam economia darului, logicii echivalenței, proprie economiei justiției, cu cîntăririle și balanțele sale, pînă și în aplicarea pedepselor. Cf. de asemenea Luc Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences*, *op. cit.*

[26] Marcel Mauss, *Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, în *Année sociologique*, 1923–1924, t. I [trad. rom : Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, în rom. de Silvia Lupescu, studiu introd. de Michel Bass, trad. de Dumitru Scorțanu, Iași, Ed. Institutul European, 1993] ; articol reluat în Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950 ; ediția a opta, coll. „Quadrige", 1990. Această lucrare a lui Mauss e contemporană cu lucrarea lui G. Malinowski din același domeniu și cu aceea a lui M. Davy despre credința jurată (1922).

[27] Este cuvîntul pus în discuție de Claude Lévi-Strauss în celebra sa „Introducere la opera lui Marcel Mauss" (în *Sociologie et Anthropologie*, *op. cit.*) : noțiunile primite de populațiile studiate „nu sînt noțiuni științifice. Ele nu lămuresc fenomenele pe care ne-am propus să le explicăm, ci participă la ele" (*op. cit.*, p. 45). Noțiunile de tip *mana* reprezintă surplusul de semnificație, semnificantul flotant de care dispune omul în efortul său de a înțelege lumea. Pentru a ieși din simpla repetiție, din tautologie, știința n-ar trebui să vadă aici decît forma însăși a relației de schimb într-una din interpretările sale preștiințifice. Cu totul alta e problema noastră : aceea a persistenței acestui arhaism în planul fenomenologic al practicii și al înțelegerii formelor reziduale ale schimbului necomercial în epoca științei.
Vom găsi la Vincent Descombes, „Les essais sur le don", în *Les Institutions du sens*, Paris, Éd. de Minuit, 1996, pp. 237–266, o discuție despre obiecțiile lui Lévi-Strauss. Ea e încadrată de o analiză logică a relațiilor triadice, schimbul de daruri constituind un caz particular (donator, dar, donatar) al acestora. Cît despre reproșul adresat de Lévi Strauss lui Mauss de a fi asumat descrierea făcută tranzacțiilor în discuție de către actorii darului, el nu se îndreaptă împotriva caracterului

nu e inert : „în obiectele schimbate prin *potlatch** există o anume calitate care face ca darurile să circule, să fie date şi înapoiate" (*op. cit.*, p. 214 ; trad. rom. cit., p.117, subl. de P. Ricœur, *nota trad.*)[28]. Fondul pe care s-au detaşat şcoala negustorească şi noţiunea de interes individual ce îi este proprie, al căror triumf a fost celebrat în *Fabula albinelor* de

---

juridic de obligaţie ce guvernează schimbul. A căuta cauza eficientă a obligaţiei într-o structură inconştientă a spiritului înseamnă a trata obligaţia ca pe o explicaţie din care nu s-a dat decît o versiune iluzorie în termeni de „ciment mistic" (Descombes, *op. cit.*). În opoziţie cu explicaţia prin infrastructuri inconştiente ale spiritului, *„Eseul despre dar* al lui Mauss e scris într-un stil descriptiv ce nu poate decît să-i satisfacă pe filosofii care postulează, împreună cu Pierce, că relaţia darului învăluie infinitul şi debordează orice reducere la nişte fapte brute, sau, împreună cu Wittgenstein, că regula nu este o cauză eficientă a conduitei (un mecanism psihologic ori altul), ci că ea reprezintă o normă respectată de oameni pentru că vor să se servească de ea spre a se conduce în viaţă" (Descombes, *op. cit.*, p. 257). Cred că problema care se pune este aceea a raportului între logica relaţiilor triadice (a da ceva cuiva) şi obligaţia de a o pune în operă în situaţii concrete de natură istorică. Se pune atunci în mod legitim problema, care este aici şi a noastră, a persistenţei presupusului arhaism al lui *potlatch* în planul schimbului necomercial în epoca ştiinţei şi a tehnicii.

* *Potlatch* = „o formă cu siguranţă tipică, dar evoluată şi relativ rară a prestaţiilor totale. Ne-am propus s-o numim *potlatch* [...] «Potlatch» înseamnă, la bază, «a hrăni», «a mînca»" ; „cuvîntul înseamnă chiar dar" [Marcel Mauss, trad. rom. cit., pp. 42, 116, subl. în text, *nota trad.*].

[28] Încă de la începutul anchetei întreprinse în rîndul unor populaţii contemporane atît de diverse precum anumite triburi din Nord-Estul american (cărora li se datorează denumirea *potlatch*), din Melanezia, din Polinezia, din Australia, pentru cititorii noştri se pune problema persistenţei urmelor lăsate în relaţiile noastre contractuale de acest arhaism al unui regim de schimb anterior instituţiei negustorilor şi principalei lor invenţii, moneda propriu-zisă. Există acolo, notează Mauss, o funcţionare subiacentă moralei şi economiei noastre „una din stîncile umane pe care sînt clădite societăţile noastre" (*ibid.*). Această formă de schimb între prestare şi contra-prestare valorizează competitivitatea în munificenţă, excesul în dar ce generează contra-darul. Astfel se prezintă forma arhaică a schimbului şi raţiunea sa. Or, Mauss discerne reminiscenţele acestei forme în formele vechi ale dreptului (dreptul roman foarte vechi) şi în economiile vechi (gajul din dreptul germanic). Din acest moment, ceea ce ne interesează aici sînt „concluziile morale" ale lui Mauss : „Nu avem decît o morală de negustori", strigă moralistul susţinut de sociolog (*ibid.*, p. 259 ; în trad. rom. cit., p. 169 : „Astăzi avem doar o morală a pieţei"). „În zilele noastre, continuă el, vechile principii reacţionează împotriva rigorilor, a abstracţiilor şi a lipsei de omenie a codurilor noastre [...] iar această reacţie împotriva insensibilităţii romane şi saxone a regimului nostru e perfect sănătoasă şi puternică" (*ibid.*, p. 206). Şi adaugă la ospitalitate politeţea, sub egida generozităţii. E menţionată deriva neliniştitoare a darului considerat funest, aşa cum o atestă dublul sens al cuvîntului *gift* în limbile germanice : pe de o parte dar, de cealaltă, otravă. Cum să nu evocăm cu această ocazie *pharmakon* din *Phaidros* al lui Platon, de care ne-am ocupat atît de mult?

Mandeville (*op. cit.*, p. 271 ; trad. rom. cit., p. 184) rămîne un fundament la care trebuie să revenim : aici „atingem stînca" (*op. cit.*, p. 264 ; trad. rom. cit., p. 175 : „Atingem astfel punctul esențial."). „Oferă tot atît cît primești și totul va fi minunat" spune un frumos proverb maori (*op. cit.*, p. 265 ; trad. rom. cit., p. 177).

2. Dar și iertare

Oferă oare modelul arhaic astfel reamintit un sprijin suficient pentru rezolvarea dilemelor iertării? Răspunsul poate fi pozitiv măcar în privința primei părți a argumentului referitor la dimensiunea bilaterală și reciprocă a iertării. Or, obiecția reapare în modul următor : potrivind pur și simplu iertarea după circularitatea darului, modelul nu ne-ar mai permite să deosebim iertarea de retribuția care egalizează complet partenerii. Sîntem tentați să procedăm atunci într-un mod cu totul diferit și să trecem dintr-un salt la celălalt pol al dilemei. Cu ce ne confruntăm în acest caz? Cu porunca radicală de a ne iubi dușmanii fără a pretinde nimic în schimb. Această poruncă imposibilă pare a fi singura la înălțimea spiritului iertării. Dușmanul nu a cerut iertare : trebuie să-l iubim așa cum este. Or, această poruncă nu se întoarce numai împotriva principiului retribuției, nici doar împotriva legii talionului pe care acest principiu pretinde s-o îndrepte, ci, în ultimă instanță, împotriva Regulii de Aur care vrea să aboleasă talionul. „Ce ție nu-ți place, altuia nu face", spune Regula de Aur. Nu servește la nimic s-o rescriem sub forma : „Nu face altuia ceea ce el n-ar vrea să-i faci". Tot despre reciprocitate e vorba. Din aproape în aproape, suspiciunea pune stăpînire pe comportamentele private aferente spiritului de generozitate (activități benevole, colecte publice, ajutorarea cerșetorilor), fără a mai vorbi de atacurile ale căror victime sînt astăzi organizațiile neguvernamentale de intervenție umanitară. Adversarii argumentează în felul următor : a da constrînge la a întoarce darul ; a da generează în taină inegalitate, punînd donatorii într-o poziție de superioritate condescendentă ; a da aservește beneficiarul, transformat în obligat, obligat la recunoștință ; a da strivește beneficiarul sub povara unei datorii insolvabile.

Critica nu e neapărat răuvoitoare ; Evangheliștii o pun în gura lui Iisus, chiar după reamintirea Regulii de Aur. Citim următoarele : „Dacă iubiți pe cei ce vă iubesc, ce pedeapsă vi se cuvine? Și păcătoșii iubesc pe cei ce-i iubesc pe ei ; [...] voi însă, iubiți pe vrăjmașii voștri, faceți bine și dați împrumut fără să nădăjduiți ceva în schimb" (Luca, 6, 32-

37). Astfel, critica anterioară este radicalizată : măsura absolută a darului e iubirea față de dușmani. Ei i se asociază ideea speranței ce nu speră nimic în schimb. Departe de a slăbi, critica se radicalizează sub presiunea unei porunci (aproape) imposibile.

Aș vrea să sugerez nu doar că schimbul comercial constituie obiectul criticii, dar și că o formă superioară de schimb e vizibilă pînă și în iubirea față de dușmani. Într-adevăr, toate obiecțiile presupun un interes ascuns în spatele generozității. Astfel, ele însele rămîn în spațiul bunurilor comerciale care își au legitimitatea lor, dar într-o ordine unde așteptarea reciprocității ia forma echivalenței monetare. Porunca de a-ți iubi dușmanul începe prin a sfărîma regula reciprocității, pretinzînd situația extremă ; fidelă retoricii evanghelice a hiperbolei, porunca ar vrea ca numai darul făcut dușmanului să fie justificat, adică numai darul în schimbul căruia, prin definiție, nu așteptăm nimic. Însă tocmai această ipoteză e falsă : ceea ce așteptăm de la dragoste este ca ea să preschimbe dușmanul în prieten. *Potlatch*-ul celebrat de Marcel Mauss spărgea dinăuntru ordinea comercială prin munificență* — așa cum o face, în felul ei, „cheltuiala" în viziunea lui Georges Bataille. Același lucru îl face și Evanghelia, dînd darului o măsură „nebună" de care actele obișnuite de generozitate rămîn la distanță[29].

Ce nume să dăm acestei forme necomerciale a darului? Nu mai e vorba de schimbul între a da și a înapoia, ci între a da și a primi pur și simplu[30]. Cea potențial ofensată în generozitatea încă tributară ordinii comerciale era demnitatea primitorului. A da, onorîndu-l în același timp pe beneficiar, iată forma pe care o îmbracă considerația evocată mai sus. Sub egida figurii singulare a considerației, reciprocitatea lui a da și a primi pune capăt disimetriei orizontale a darului ce nu pretinde nimic în schimb. Recunoașterea dimensiunii reciproce a raportului între cererea și oferta iertării nu constituie decît o primă etapă în reconstrucția integrală a acestui raport. Mai rămîne să dăm seama de distanța verticală între cei doi poli ai iertării. Tocmai despre această distanță este vorba în confruntarea dintre incondiționalitatea iertării și condiționalitatea cererii de iertare. În chiar inima modelului de schimb aplicat iertării, această

* În original : „la munificence" = munificență, generozitate [*nota trad.*].

[29] Voi risca să regăsesc ceva din hiperbola evanghelică pînă și în utopia politică kantiană a „păcii perpetue" : utopie care conferă fiecărui om dreptul de a fi primit într-o țară străină „ca oaspete și nu ca dușman", ospitalitatea universală constituind de fapt aproximarea politică a iubirii evanghelice față de dușmani.

[30] Peter Kemp, *L'Irremplaçable*, Paris, Corti, 1997.

dificultate ce renaşte fără încetare apare sub formă de întrebare : Ce anume face ca partenerii să fie capabili de a participa la schimbul între mărturisire şi iertare? Întrebarea nu e zadarnică, dacă mai evocăm o dată obstacolele ce barează accesul la mărturisire, precum şi obstacolele la fel de mari ce răsar în pragul cuvîntului ce iartă ; într-adevăr, a cere iertare înseamnă totodată a fi pregătit să primeşti un răspuns negativ : nu, nu pot, nu pot ierta. Or, modelul schimbului consideră ca stabilită obligaţia de a da, de a primi şi de a înapoia. Aşa cum am văzut, Mauss îi găseşte originea în forţa aproape magică a lucrului schimbat. Ce se întîmplă cu forţa invizibilă care uneşte cele două acte de discurs, al mărtuisirii şi al iertării? Caracterul aleatoriu al presupusei tranzacţii rezultă din disimetria pe care o putem numi verticală, ce tinde să ascundă reciprocitatea schimbului : în realitate, iertarea depăşeşte un interval între sus şi jos, între prea înaltul spiritului de iertare şi prăpastia culpabilităţii. Această disimetrie este constitutivă pentru ecuaţia iertării. Ea ne însoţeşte ca o enigmă pe care n-am încetat niciodată s-o cercetăm.

Referitor la aceste perplexităţi, aş vrea să evoc dificultăţile specifice, curajos asumate de iniţiatorii celebrei comisii „Adevăr şi Reconciliere" (*Truth and Reconciliation Commission*) creată de preşedintele noii Africi de Sud, Nelson Mandela şi prezidată cu pompă de Monseniorul Desmond Tutu. Comisia, care a funcţionat din ianuarie 1996 pînă în iulie 1998 şi şi-a predat raportul constînd din cinci volume groase în octombrie 1998, a avut misiunea de „a colecţiona mărturiile, a-i consola pe cei nedreptăţiţi, a acorda indemnizaţii victimelor şi a-i amnistia pe cei ce recunoşteau a fi comis crime politice"[31].

„A înţelege şi nu a răzbuna", aceasta era deviza comisiei, în opoziţie cu logica punitivă a marilor procese criminale de la Nürnberg şi Tokio[32]. Nici amnistia, nici imunitatea colectivă. De aceea, această experienţă

---

[31] Sophie Pons, *Apartheid. L'aveu et le pardon*, Paris, Bayard, 2000, p. 13. Comisia, formată din douăzeci şi nouă de persoane provenind din grupări religioase, politice şi civice avea trei comitete : comitetul violării drepturilor omului, avînd misiunea de a stabili natura, cauza şi amploarea abuzurilor comise între 1960 şi 1994, cu puteri lărgite de a ancheta şi de a cita în faţa tribunalului : comitetul pentru reparaţii şi despăgubiri, a cărui misiune era de a identifica victimele şi de a le studia plîngerile în vederea acordării de indemnizaţii, ajutoare materiale şi sprijin psihologic ; comitetul de amnistie, însărcinat să examineze cererile de iertare, cu condiţia existenţei unor mărturii complete dovedind motivaţia politică a actelor incriminate.

[32] „Cea mai mare inovaţie a sud-africanilor a fost principiul unei amnistii individuale şi condiţionate, în opoziţie cu amnistiile generale practicate în America latină sub presiunea militarilor. Nu era vorba de a şterge, ci de a dezvălui, nu de a acoperi

alternativă de purificare a unui trecut violent se cuvine a fi evocată sub egida modelului schimbului.

Este desigur prea devreme pentru a aprecia efectele acestui demers al justiției, numită reparatorie, asupra populațiilor. Dar reflecția a fost împinsă destul de departe de protagoniștii și numeroșii martori direcți pentru a se putea face un bilanț provizoriu al obstacolelor întîlnite și al limitelor inerente unei operațiuni care nu urmărea iertarea, ci reconcilierea în dimensiunea sa explicit politică, delimitată de K. Jaspers sub numele de culpă politică*.

În ceea ce privește victimele, există un beneficiu incontestabil la nivel terapeutic, moral și politic. Familii care au luptat ani de-a rîndul pentru a ști și-au putut exprima durerea, striga ura în fața vinovaților și a martorilor. Pe parcursul unor lungi ședințe, ele au putut povesti crimele și numi pe criminali. În acest sens, audițiile au permis cu adevărat un exercițiu public al travaliului memoriei și al doliului, călăuzit de o procedură contradictorie adecvată. Oferind un spațiu public plîngerii și povestirii suferințelor, comisia a provocat desigur o *katharsis* colectivă. De altfel, e important că, dincolo de indivizii convocați, au fost invitați să-și scotocească memoria profesioniști proveniți din mediul afacerilor, al presei, al societății civile, al bisericilor.

Așa stînd lucrurile, ar însemna poate să așteptăm prea mult de la această experiență fără precedent dacă ne-am întreba pînă unde au putut avansa protagoniștii pe calea iertării adevărate. E greu de spus. Dorința legitimă de a acorda niște absolviri putea fi satisfăcută fără ca purificarea memoriei să fie dusă pînă la anularea mîniei prin acordarea sinceră a iertării, cum s-a și întîmplat de altfel în cazul unor subiecți dotați cu o conștiință religioasă sau meditativă ori familiarizați cu incantațiile ce țin de înțelepciunea ancestrală. În schimb, mulți s-au bucurat public atunci cînd amnistia a fost refuzată celor ce îi îndoliaseră sau au refuzat scuzele celor ce le omorîseră rudele. Astfel, amnistia acordată de comitetul competent nu însemna și iertare din partea victimelor lipsite de satisfacția pe care o dă de obicei sancțiunea unui proces.

În ceea ce îi privește pe acuzați, bilanțul este mai contradictoriu și

crimele ei, dimpotrivă, a le descoperi. Pentru a fi iertați, foștii criminali au fost obligați să participe la rescrierea istoriei naționale : imunitatea trebuie meritată, ea implică recunoașterea publică a crimelor comise și acceptarea noilor reguli democratice. [...] Din cele mai vechi timpuri se spune că orice crimă trebuie pedepsită. Și tocmai la capătul continentului african, la inițiativa unui fost deținut politic și sub conducerea unui om al Bisericii, o țară a explorat o nouă cale, aceea de a-i ierta pe cei ce își recunosc vina." (S. Pons, *op. cit.*, pp. 17–18)

* Cf. Karl Jaspers, trad. rom. cit., p. 62 și urm. [*nota trad.*].

în special mai echivoc : nu constituia adesea mărturia publică o stratagemă în vederea cererii şi obţinerii unei amnistii care să-i elibereze de orice urmărire judiciară şi de orice condamnare penală? A mărturisi pentru a nu sfîrşi în faţa unui tribunal... A nu răspunde la întrebările victimei, dar a îndeplini criteriile legale de care depinde amnistia... Spectacolul căinţei publice produce perplexitate. De fapt, uzul public ca simplă convenţie de limbaj nu putea să nu dea naştere unor demersuri vizînd simpla amnistie politică. A-ţi mărturisi excesele fără a renunţa la convingerea că ai avut dreptate înseamnă a folosi în modul cel mai economic regulile jocului mărturisirii. Ce să mai spunem atunci despre acuzaţii care au întors în avantajul lor procedurile mărturisirii, transformîndu-se în delatori eficienţi ai superiorilor sau ai complicilor lor? Ei au contribuit desigur la stabilirea adevărului factual, dar cu preţul adevărului care eliberează. În cazul lor, impunitatea de fapt a crimelor vechi s-a preschimbat în impunitate de drept, ca recompensă pentru nişte mărturisiri de bunăvoie. Prin contrast, refuzul dispreţuitor al unor foşti stăpîni de a cere iertare merită mai mult respect, chiar dacă acest refuz e dăunător din punct de vedere politic, deoarece el întreţine cultul dispreţului.

Aceste perplexităţi apărute de ambele părţi ale schimbului între mărturisire şi iertare ne invită să observăm limitele inerente unui astfel de proiect de reconciliere. Însăşi crearea comisiei era rezultatul unor tratative vehemente între vechea şi noua putere, fără a mai pune la socoteală înfruntările între facţiuni rivale condamnate să împartă victoria. Într-un mod mai profund şi mai durabil, violenţele *apartheid*-ului au lăsat răni pe care cîţiva ani de audieri publice nu puteau fi suficienţi pentru a le vindeca[33]. Revenim astfel cu regret la constatarea neliniştitoare a lui Kodalle, conform căreia popoarele nu iartă. Iniţiatorii şi avocaţii comisiei „Adevăr şi Reconciliere" au îndrăznit să contrazică această confesiune deziluzionată şi să dea o şansă istorică unei forme publice de travaliu al memoriei şi al doliului pusă în slujba păcii publice. Foarte adesea, comisia a expus adevăruri brutale pe care instanţele reconcilierii politice între foştii duşmani nu le puteau suporta, aşa cum o dovedeşte respingerea de către mulţi a raportului comisiei. Nu înseamnă să dai dovadă de disperare dacă recunoşti limitele necircumstanţiale,

[33] La greutatea politică a celor ce nu sînt spuse trebuie adăugate învăţăturile dispreţului, obsesia spaimelor ancestrale, justificările ideologice şi chiar teologice ale nedreptăţii, argumentele geopolitice datînd din vremea războiului rece şi întregul aparat al motivaţiilor referitoare la identitatea personală şi colectivă. Toate acestea formează un enorm conglomerat de clarificat.

însă oarecum structurale, ale marii întreprinderi de reconciliere care cere nu numai mult timp, dar şi o muncă asupra sinelui unde nu e excesiv să discernem un fel de *incognito* al iertării sub forma unui exerciţiu public de reconciliere politică.

Experienţa dureroasă a comisiei „Adevăr şi Reconciliere" ne-a readus, tocmai datorită perplexităţilor pe care le-a suscitat la protagoniştii şi martorii săi, în punctul unde am întrerupt discuţia privind raporturile dintre iertare, schimb şi dar. Fără îndoială, această discuţie nu era, aşa cum sugerează titlul dat prezentei secţiuni a Epilogului, decît un prilej de odihnă pe traiectoria desfăşurată între formularea ecuaţiei iertării şi rezolvarea sa în planul celei mai ascunse ipseităţi. Dar era un repaus necesar pentru a face să apară dimensiunea de alteritate a unui act care este în mod fundamental o relaţie. Am legat acest caracter relaţional de vizaviul care confruntă două acte de discurs, acela al mărturisirii şi acela al iertării : „Îţi cer iertare. – Te iert". Aceste două acte de discurs fac ceea ce spun : greşeala este efectiv mărturisită, ea este efectiv iertată. Problema este atunci aceea de a înţelege cum se petrece acest lucru, ţinînd cont de termenii ecuaţiei iertării, şi anume incomensurabilitatea aparentă între incondiţionalitatea iertării şi condiţionalitatea cererii de iertare. Această prăpastie nu este oare într-un anume mod trecută datorită unui fel de schimb care păstrează polaritatea extremelor? Este propus atunci modelul darului şi dialectica sa a contra–darului. Disproporţia între cuvîntul iertării şi cuvîntul mărturisirii revine sub forma unei întrebări unice : ce formă te face capabil să ceri, să dai, să primeşti cuvîntul iertării?

IV. ÎNTOARCEREA SPRE SINE

Trebuie să ne mutăm acum cercetarea în inima ipseităţii. Dar ce putere, ce curaj putem invoca pentru a cere pur şi simplu iertare?

1. Iertarea şi făgăduinţa

Înainte de a pătrunde în paradoxul căinţei, trebuie să facem o tentativă de clarificare ce va fi pentru noi ultima, după aceea a schimbului şi a darului ; curajul de a cere iertare pare a izvorî din capacitatea noastră de a stăpîni cursul timpului. Este tentativa Hannei Arendt în *Condiţia omului*

modern[34]. Reputația sa nu este uzurpată : ea se întemeiază pe punerea în valoare a unei foarte vechi simbolici, aceea a lui a dezlega–a lega, și pe unirea în această temă dialectică a iertării cu făgăduința, una care ne-ar dezlega și cealaltă care ne-ar lega. Virtutea acestor două capacități este de a replica într-un mod responsabil la constrîngerile temporale la care este supusă „continuarea acțiunii" în planul lucrărilor omenești[35].

Ne amintim că acțiunea este a treia categorie a unei triade : muncă, operă, acțiune. Este triada de bază a lui *vita activa* considerată în structurile sale antropologice, în punctul unde se împreunează fundamentalul și istoricul. Or, acțiunea se distinge de ceilalți doi termeni prin temporalitatea sa proprie. Munca se consumă în consum, opera vrea să dureze mai mult decît autorii ei muritori, acțiunea vrea pur și simplu să continue. În timp ce la Heidegger nu există propriu–zis o categorie a acțiunii care, împreună cu grija, ar fi capabilă să ofere un soclu unei morale și unei politici, Hannah Arendt nu trebuie să treacă prin defileul lui *Mitsein* pentru a face comună grija care, în *Ființă și*

[34] Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*

[35] Un pas în această direcție a fost făcut de Jankélévitch în *L'Irréversible et la Nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974 [trad. rom. : Vladimir Jankélélevitch, *Ireversibilul și Nostalgia*, trad. de Vasile Tonoiu, pref. de Cornel Mihai Ionescu, București, Ed. Univers Enciclopedic, 1998]. Autorul opune radical irevocabilul și ireversibilul (cap. 4). Irevesibilul exprimă faptul că omul nu poate reveni asupra trecutului său și că nici trecutul nu poate reveni ca trecut ; irevocabilul înseamnă că „a fi fost"-ul — în speță „a fi făcut"-ul — nu poate fi nimicit : ceea ce e făcut nu poate fi desfăcut. Două imposibilități inverse. Nostalgia, primul sentiment explorat de autor, e situată de partea ireversibilului. E regretul după ceva ce nu va mai fi niciodată și dorința de a reține, de a retrăi. Remușcarea este altceva : ca nu vrea să șteargă, să „nu trăiască" [*„dévivre"*] (*op. cit.*, p. 219). Caracterul specific etic al remușcării se opune tonalității estetizante și intens patetice a regretului. Aceasta nu înseamnă că remușcarea ar fi mai puțin dureroasă. Dacă „uitarea nu nihilizează irevocabilul" (*op. cit.*, p. 233), dacă acesta nu se poate șterge, nu trebuie să ne bizuim pe croziunea temporală pentru a revoca trecutul, ci pe actul care dezleagă. Din acel moment trebuie să păstrăm în rezervă ideea că „revocarea lasă în urma ei un reziduu ireductibil" (*op. cit.*, p. 237). Aceasta va fi partea incluctabilă a doliului. Ne aflăm aici în vecinătatea a ceea ce e de neiertat și ireparabil, ultime vestigii ale lui „a fi fost" și „a fi comis". Imposibil, *undone*, cum spune Shakespeare în *Macbeth*, imposibil „nefăcut" (*op. cit.*, p. 241). La sfîrșitul acestui capitol [ca și pentru notațiile de mai sus, este vorba de capitolul V, „Irevocabilul", cf. trad. rom., pp. 191–248, *nota trad.*], Jankélévitch pronunță fraza reprodusă pe ușa locuinței sale și folosită ca motto la cartea de față : „Cel ce a fost nu poate de acum înainte să nu fi fost : de acum acest fapt misterios și profund obscur de a fi trăit constituie proviziile sale pentru eternitate" (trad. cit., p. 248).

Timp, rămîne marcată de pecetea morții incomunicabile. Din capul locului, printr-o singură trăsătură directă, acțiunea se desfășoară într-un spațiu de vizibilitate publică unde își expune rețeaua, pînza de relații și interacțiuni. A vorbi și a acționa se petrec în spațiul public de expunere a umanului, și aceasta în mod direct, fără transpunerea intimității în publicitate, a interiorității în socialitate. Pluralitatea umană e primitivă. De ce trebuie atunci să trecem prin puterea de a ierta și prin aceea de a făgădui? Din cauza acelor ceva numite de Arendt „slăbiciuni" intrinsece ale pluralității. Fragilitatea lucrărilor omenești nu se reduce la caracterul lor perisabil, muritor, de întreprinderi supuse ordinii nemiloase a lucrurilor, ștergerii fizice a urmelor ce precedă uitarea definitivă. Pericolul vine dinspre caracterul de incertitudine al acțiunii în condițiile pluralității. Această incertitudine se datorează pe de o parte ireversibilității care distruge dorința de stăpînire suverană asupra consecințelor acțiunii și căreia îi corespunde iertarea, pe de altă parte impredictibilității care distruge încrederea într-un curs așteptat al acțiunii, în fiabilitatea acționării umane și căreia îi corespunde făgăduința[36].

Referitor la problematica abordată de noi încă din prima secvență a prezentului eseu, unde iertarea e văzută ca venind de sus, poziția adoptată de Hannah Arendt marchează o distanță semnificativă : „remediul împotriva ireversibilității și a imprevizibilității procesului declanșat de acțiune nu vine de la vreo altă facultate, eventual superioară, ci constituie una din virtualitățile acțiunii umane..." (*Condition de l'homme moderne*, p. 266). Tocmai în limbajul facultății se vorbește despre „facultatea de a ierta, de a face și a ține promisiuni" (*ibid.*). Va spune cineva că nimeni nu se poate ierta pe sine și că, lăsați în voia noastră, rătăcim neputincioși și fără scop? E adevărat : „cele două facultăți depind de pluralitate". Pluralitatea umană e suficientă stării de vizavi cerută de o parte și de alta. Facultatea iertării și cea a promisiunii se întemeiază pe experiențe pe care nimeni nu le poate face în singurătate și care se bazează în întregime pe prezența celuilalt. Dacă originea acestor două facultăți e inerentă pluralității, sfera unde se exercită ele este eminamente politică. Cu privire la acest aspect, Hannah

[36] Polaritatea strictă între schemele legării și ale dezlegării a generat o explorare interesantă a resurselor sale de articulare în cîmpuri noi : François Ost, în *Le Temps du droit*, trad. fr. Paris, Odile Jacob, 1999, desfășoară asupra temporalității dreptului „o măsură în patru timpi" : a lega trecutul (memoria), a dezlega trecutul (iertarea), a lega viitorul (făgăduința), a dezlega viitorul (punerea în discuție). Timpul despre care vorbește dreptul „este prezentul, căci în prezent acționează măsura în patru timpi a dreptului" (*op. cit.*, p. 333).

Arendt foloseşte exegeza textelor evanghelice favorabile în cel mai înalt grad interpretării sale. Aceste texte spun că numai dacă oamenii schimbă între ei iertarea, vor putea spera să fie iertaţi de Dumnezeu : puterea de a ierta este o putere umană [37]. Şi Arendt notează : „Numai dezlegîndu-se reciproc de ceea ce au făcut pot rămîne oamenii agenţi liberi" (*op. cit.*, p. 270). Fapt confirmat, pe de o parte, de opoziţia între iertare şi răzbunare, cele două moduri umane de a reacţiona la jignire, iar pe de altă parte de paralelismul dintre iertare şi pedeapsă, ambele întrerupînd un şir nesfîrşit de rele[38].

Aş vrea să pun în discuţie tocmai această simetrie exactă între iertare şi făgăduinţă, în termeni de putinţă. Hannei Arendt nu i-a scăpat faptul că iertarea are un nivel religios pe care făgăduinţa nu îl are. Aceasta dă o replică imprevizibilităţii ce rezultă din intermitenţele inimii şi din complexitatea lanţurilor de consecinţe ale actelor noastre ; făgăduinţa opune acestei duble incertitudini a lucrărilor umane facultatea de a stăpîni viitorul ca şi cum ar fi vorba de prezent. Iar această capacitate îşi găseşte din capul locului inscripţia politică în încheierea unor pacte şi tratate ce constau în schimburi de promisiuni declarate inviolabile. Hannah Arendt se întîlneşte aici cu Nietzsche şi cu a doua sa disertaţie din *Genealogia moralei* unde promisiunea se defineşte ca „memorie a voinţei", cucerită asupra lenei uitării[39]. Acestei trăsături,

[37] În Matei, 18, 35, se spune : „Tot aşa vă va face şi Tatăl Meu ceresc, dacă fiecare dintre voi nu iartă din toată inima pe fratele său". Şi : „Dacă iertaţi oamenilor greşelile lor, şi Tatăl vostru ceresc vă va ierta greşelile voastre. Dar dacă nu iertaţi oamenilor greşelile lor, nici Tatăl vostru nu vă va ierta greşelile voastre" (6, 14-15). Luca, 17, 3-4 : „Dacă fratele tău păcătuieşte împotriva ta, mustră-l. Şi dacă-i pare rău, iartă-l! Şi chiar dacă păcătuieşte împotriva ta de şapte ori pe zi, şi de şapte ori pe zi se întoarce spre tine şi zice : «Îmi pare rău» — să-l ierţi".

[38] Asupra acestui punct Hannah Arendt are o oarecare ezitare : „Deci e un fapt foarte semnificativ, un element structural al domeniului lucrărilor umane, ca oamenii să fie incapabili de a ierta ceea ce nu pot pedepsi şi să fie incapabili de a pedepsi ceea ce se dovedeşte a fi de neiertat. Aceasta e adevărata marcă a jignirilor numite de la Kant încoace «radical rele» şi despre care ştim atît de puţin, chiar noi, cei ce am fost supuşi uneia din rarele lor explozii în public. Tot ce ştim este că nu putem nici pedepsi, nici ierta aceste jigniri şi că, în consecinţă, ele transcend domeniul lucrărilor umane şi potenţiala putere umană pe care ambele o distrug radical pretutindeni unde îşi fac apariţia. Deci, atunci cînd actul însuşi ne deposedează de orice putere, nu ne rămîne decît să repetăm, împreună cu Iisus : «Ar fi mai bine pentru el să i se atîrne la gît o piatră de moară şi să fie aruncat în mare...»" (*op. cit.*, p. 271).

[39] Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, text stabilit de G. Colli şi M. Montinari, trad. fr. de Isabelle Hildenbrand şi Jean Gratien, Paris, Gallimard, coll. „Folio", 1987 [trad. rom. în : Friedrich Nietzsche, *Opere*, vol. 2, *Ştiinţa*

provenind de la Nietzsche, Arendt îi adaugă înscrierea actului de a făgădui în jocul pluralității care, la rîndul său, marchează accesul făgăduinței în cîmpul politic.

Astfel stau lucrurile cu iertarea, pe care raportul său cu dragostea o ține departe de politică.

Dovada prin absurd o constituie eșecul uneori monstruos al tuturor tentativelor de a instituționaliza iertarea. În timp ce există instituții fiabile ale făgăduinței, care sînt într-un fel sau altul de ordinul credinței jurate — nu există instituții similare ale iertării. Am evocat mai sus caricatura iertării care este amnistia[40], formă instituțională a uitării. Dar pot fi evocate, într-o cu totul altă dimensiune, perplexitățile generate de administrarea tainei penitenței în Biserica catolică[41]. Exact la polul opus

---

voioasă, Genealogia moralei, Amurgul idolilor, București, Ed. Humanitas, 1994, pp.287–446, trad. de Liana Micescu, trad. din latină și gr. de Traian Costa]. Începutul celei de a doua disertații din *Genealogia moralei* e provocator : „A crește și a disciplina un animal care *poate* promite — nu e asta oare tocmai sarcina paradoxală pe care și-a propus-o natura cu privire la om? Nu este ea oare adevărata problemă a omului? — Constatarea că această problemă este rezolvată pînă la un grad foarte înaintat trebuie să-i apară cu atît mai uimitoare celui ce știe să aprecieze întreaga forță contrarie, aceea a *uitării*" (trad. rom. cit., p. 335). Și cum a fost ea rezolvată? Prin făgăduiala îndreptată împotriva uitării. Or, uitarea, la rîndul ei, nu e considerată o simplă inerție, ci „o capacitate activă de frînare pozitivă în cel mai strict sens al cuvîntului" (*ibid.*). Deci, făgăduiala figurează în genealogie ca o cucerire de gradul doi : ea e cucerită împotriva uitării, ea însăși cucerită împotriva agitației vieții : „acesta este, după cum am spus, folosul uitării active, un soi de portăreasă, de păstrătoare a ordinii sufletești, a liniștii, a etichetei" (*ibid.*). Împotriva unei astfel de uitări lucrează memoria, nu orice memorie, nu memoria păstrătoare a trecutului, rememorarea evenimentului trecut, a trecutului revolut, ci memoria care îi conferă omului puterea de a-și ține promisiunile, de a se menține : memorie a ipseității, am spune noi, memorie care, reglînd viitorul după angajarea trecutului, face ca omul să fie „previzibil, ordonat, necesar" — și, astfel, capabil „să răspundă de sine ca viitor". Pe acest fond glorios se dezlănțuie o altă „afacere lugubră" : datoria, greșeala, vinovăția. Despre toate acestea, vezi admirabila lucrare a lui Gilles Deleuze *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, coll. „Quadrige", 1962, 1998.

[40] Cf. mai sus, partea a treia, cap. 3, pp. 545–549.

[41] Jean Delumeau, *L'Aveu et le Pardon. Les difficultés de la confession, XIII-e–XVIII-e siècle*, Paris, Fayard, 1964, 1992 : „Nici o altă biserică creștină și nici o altă religie nu au acordat o importanță atît de mare mărturisirii amănunțite și repetate a păcatelor, cum a făcut catolicismul. Rămînem marcați de această invitație neîncetată și de această contribuție extraordinară la cunoașterea de sine" (p. 59). Se pune problema dacă acordarea iertării cu prețul unei astfel de mărturisiri a fost o sursă de siguranță mai degrabă decît de teamă și de culpabilizare, cum se întreabă autorul pe linia lucrărilor sale *La Peur en Occident* (1978) și *Le Péché et la Peur. La Culpabilisation en Occident* (1983) : „A-l face pe păcătos

exercițiului puterii de a lega și a dezlega în comunitatea eclezială bine ordonată, cu scopul de a liniști și de a ierta, se înalță figura Marelui Inchizitor din *Frații Karamazov* de Dostoievski[42]. Legenda Marelui Inchizitor este măsura tentativelor, fie ele chiar benigne, de a salva oamenii cu prețul libertății lor. Nu există politică a iertării.

Hannah Arendt a presimțit acest lucru. O spune, plasîndu-se la polul opus celui imaginat de Marele Inchizitor, polul dragostei : dragostea, „un fenomen foarte rar, e adevărat, în viața umană" (*op. cit.*, p. 272) se dovedește străină lumii și, din această cauză, nu doar apolitică, ci și antipolitică. Această discordanță între nivelurile operatorii ale iertării și ale făgăduinței ne interesează în mod deosebit. Ea e ascunsă de simetria celor două „slăbiciuni" datorate de lucrurile omenești condiției lor temporale : ireversibilitatea și imprevizibiltatea. Această simetrie pare a autoriza saltul operat de autoare în următorii termeni : „Însă dragostei, așa cum este ea în sfera sa bine închisă, îi corespunde respectul în vastul domeniu al lucrărilor umane" (*op. cit.*, p. 273). Ea evocă, mai degrabă decît *agapē* a apostolului, *philia politikē* a filosofului, acea formă de prietenie lipsită de intimitate, de proximitate. Această ultimă

să mărturisească pentru a primi de la preot iertarea divină și a se simți în siguranță : aceasta a fost ambiția Bisericii catolice, îndeosebi începînd din momentul în care a consfințit obligativitatea anuală a confesiunii private și a cerut credincioșilor să-și mărturisească amănunțit toate păcatele «mortale»" (p. 9). O altă problemă este aceea de a clarifica presupozițiile unui sistem care le conferă preoților „puterea cheilor" în afara comunității credincioșilor, în triplul rol de „medic", „judecător" și „părinte" (p. 27).

[42] Figură a Antihristului — și temnicier al lui Hristos, învingător al celor trei mari tentații satanice conform Evangheliilor, însă marele învins al istoriei — Marele Inchizitor oferă mulțimilor pacea conștiinței, iertarea păcatelor, în schimbul supunerii : „Am avut ori nu dreptate să procedăm așa, propovăduind învățătura aceasta oamenilor, spune! Crezi, oare, că noi n-am iubit omenirea, de vreme ce am înțeles cu atîta umilință slăbiciunile ei și am căutat din toată inima să-i ușurăm povara, îngăduind firii sale nevolnice chiar și păcatul, cu condiția ca să fie săvîrșit cu știrea noastră? De ce vii acum să ne tulburi? [...] Pe cînd noi vom dărui tuturor fericirea, și nimeni atunci nu se va mai răzvrăti, oamenii nu se vor mai căsăpi unii pe alții, așa cum se căsăpesc în fiece clipă și în tot locul, acum, în numele libertății propăvăduite de Tine. [...]. Le vom spune că oricare din păcatele lor va fi de bună seamă răscumpărat, de vreme ce a fost săvîrșit cu învoirea noastră, și că numai și numai din dragoste le îngăduim să păcătuiască, luînd asupra noastră pedeapsa ce li se cuvine. Și, luînd-o asupra noastră, ei atît mai vîrtos ci ne vor iubi ca pe niște binefăcători ce-i vor fi izbăvit de povara păcatelor înaintea lui Dumnezeu. În schimb, nu vor păstra nici o taină față de noi, nu vor căuta să ne ascundă nimic" („Marele Inchizitor", *Frații Karamazov*, trad. rom. de Ovidiu Constantinescu și Izabella Dumbravă, în Dostoievski, *Opere*, vol. 9, București, Ed. Univers, 1972, p. 349, 351, 352).

observație readuce iertarea în planul schimbului orizontal din secțiunea noastră precedentă. În sînul pluralității umane, iertarea exercită aceeași putere de a dezvălui acel „cine" cuprins în acțiune și în discurs. Arendt pare chiar să sugereze că am putea să ne iertăm noi înșine, dacă ne-am putea percepe noi înșine : dacă sîntem considerați incapabili de a ne ierta pe noi înșine este pentru că „depindem de ceilalți, cărora le apărem într-o singularitate pe care sîntem incapabili s-o percepem noi înșine" (*ibid.*).

Dar totul se petrece oare în spațiul de vizibilitate al sferei publice? Ultima pagină a capitolului despre acțiune din *Condiția omului modern* introduce brusc o meditație asupra mortalității și natalității, unde e implicată acțiunea umană : „lăsate în voia lor, lucrările umane nu pot decît să se supună legii mortalității, legea cea mai sigură, singura lege sigură a unei vieți ce se desfășoară între naștere și moarte" (*op. cit.*, p. 277). Facultatea de a acționa, unită cu facultatea de a vorbi poate infera cu această lege pînă la a întrerupe automatismul inexorabil, deoarece resursele acțiunii și ale limbajului se află în „articulația natalității" (*op. cit.*, p. 276). N-ar trebui oare să auzim aici un protest discret dar tenace la adresa filosofiei heideggeriene a ființei-întru-moarte? N-ar trebui „să reamintim neîncetat că, deși trebuie să moară, oamenii nu s-au născut pentru a muri, ci pentru a inventa"? (*op. cit.*, p. 277). În această privință, „acțiunea pare un miracol" (*ibid.*)[43].

Evocarea miracolului acțiunii la originea miracolului iertării repune serios în discuție întreaga analiză a facultății de a ierta. Cum se articulează stăpînirea timpului și miracolul natalității? Este chiar întrebarea ce relansează întregul demers și invită la a conduce odiseea spiritului iertării pînă în focarul ipseității. După părerea mea, ceea ce lipsește interpretării politice a iertării, care asigura simetria sa cu făgăduința la același nivel al schimbului, este o reflecție asupra actului însuși de a dezlega propus drept condiție a actului de a

[43] „Acțiunea este de fapt singura facultate miraculoasă, taumaturgică ; Iisus din Nazareth, ale cărui vederi pătrunzătoare asupra acestei facultăți le evocă, prin originalitate și noutate, pe acelea ale lui Socrate referitoare la posibilitățile gîndirii, știa desigur acest lucru atunci cînd compara puterea de a ierta cu puterea mai generală de a înfăptui miracole, punîndu-le pe același plan și la îndemîna omului. Miracolul care salvează lumea, domeniul lucrărilor umane, de la distrugerea normală, «naturală», este în cele din urmă faptul natalității, în care se înrădăcinează ontologic facultatea de a acționa. [...] Această speranță și această încredere în lume și-au găsit fără îndoială expresia cea mai succintă, cea mai glorioasă, în mica frază din Evanghelii care anunță «vestea cea bună» : «ni s-a născut un copil»." (*op. cit.*, pp. 277-278)

lega[44]. Cred că Hannah Arendt a rămas în pragul enigmei atunci cînd a situat gestul în punctul unde se întîlnesc actul şi consecinţele sale, şi nu agentul şi actul. Desigur, efectul iertării este disocierea datoriei de încărcătura sa de culpabilitate, precum şi dezvăluirea fenomenului datoriei ca dependenţă de o moştenire primită. Dar ea face mai mult. Sau măcar ar trebui să facă mai mult : să dezlege agentul de actul său.

2. A dezlega agentul de actul său

Trebuie să înţelegem bine miza. Întreaga noastră cercetare asupra iertării a pornit de la analiza mărturisirii prin care vinovatul îşi asumă greşeala, interiorizînd astfel o acuzaţie care, de acum înainte, îl vizează pe autor în spatele actului : codurile dezaprobă nişte infracţiuni la lege, în timp ce tribunalele pedepsesc nişte persoane. Această constatare ne-a condus la teza lui Nicolai Hartmann referitoare la inseparabilitatea actului şi a agentului. Din spusele sale, ridicate la rangul de provocare, am tras concluzia privind interdicţia de drept de a ierta ipseitatea vinovată. În replică la acest drept de a nu ierta am afirmat exigenţa iertării imposibile. Toate analizele noastre ulterioare au constat într-o explorare a intervalului ce se deschide între greşeala de neiertat şi iertarea imposibilă. Gesturile excepţionale de iertare, preceptele privind consideraţia datorată justiţiabilului şi toate comportamentele pe care am îndrăznit să le considerăm, în triplul plan al culpabilităţii criminale, politice şi morale, drept *incognito*-uri ale iertării — şi care nu sînt adesea decît alibiuri ale iertării — au umplut cu greu intervalul. Miza este în final posibilitatea de a separa agentul de acţiunea sa. Această dezlegare ar marca înscrierea disparităţii verticale între foarte înaltul iertării şi prăpastia culpabilităţii în cîmpul disparităţii orizontale între potenţă şi act. Vinovatul gata s-o ia de la capăt, iată care ar fi figura acestei dezlegări care le guvernează pe toate celelalte.

Această dezlegare le guvernează pe toate celelalte. Dar este oare ea însăşi posibilă? Reiau aici pentru ultima oară argumentul lui Derrida : a

[44] Articularea de către Hannah Arendt a cuplului format de iertare şi făgăduinţă în funcţie de raportul lor cu timpul nu este singura posibilă. Autoarea *Condiţiei omului modern* a ales temele ireversibilităţii şi imprevizibilităţii, Jankélévitch pe acelea ale ireversibilităţii şi irevocabilităţii. În lucrările sale inedite pe care am avut posibilitatea să le consult, Olivier Abel se referă la secvenţa temporală formată din capacitatea de a începe, de a intra în schimb, cărcia îi atribuie făgăduinţa, din capacitatea de a se menţine în schimb sub egida idcii de justiţie şi din capacitatea de a ieşi din schimb, adică de a ierta. Între cei doi poli, spune el, se întinde intervalul eticii.

separa vinovatul de actul său, altfel spus a-l ierta pe vinovat condamnîndu-i acţiunea, ar însemna a ierta un subiect, altul decît cel ce a comis actul[45]. Argumentul este serios, iar răspunsul dificil. Cred că acesta din urmă trebuie căutat într-o decuplare mai radicală decît cea presupusă de argument între un prim subiect, care a comis răul, şi un al doilea subiect, care e pedepsit, şi anume o decuplare în inima putinţei de a acţiona — a lui *agency* — între efectuare şi capacitatea actualizată de ea. Această disociere internă arată că subiectul moral nu şi-a epuizat capacitatea de angajare prin diversele sale înscrieri în cursul lumii. Ea exprimă un act de încredere, un credit acordat resurselor regenerării sinelui.

Nu putem vorbi despre acest ultim act de încredere decît asumînd un ultim paradox presupus de religiile Cărţii şi pe care îl găsesc înscris în memoria abrahamică. El se enunţă sub forma unei cuplări pe care nu am menţionat-o încă şi care se operează la un grad de interioritate neatins de nici una din cuplările evocate pînă acum : aceea a iertării şi a căinţei.

E vorba aici de altceva decît de o tranzacţie[46]. Acest paradox, mai degrabă decît dilemă, sugerează ideea unui cerc de un gen unic în virtutea căruia răspunsul existenţial la iertare e oarecum implicat în darul însuşi, în timp ce antecedenţa darului e recunoscută în chiar inima gestului inaugural al căinţei. Desigur, dacă iertarea există, „ea rămîne", aşa cum se spune despre dragoste în imnul care îi celebrează

[45] Mai precis, vorbind despre iertarea condiţionată cerută în mod explicit, Derrida continuă : „Şi care de acum înainte nu mai este vinovatul, ci deja un altul, mai bun decît vinovatul. În această măsură şi cu această condiţie, iertarea nu mai e acordată *vinovatului ca atare*" (*ibid.*). Acelaşi, aş spune eu, dar potenţial altul, însă nu un altul.

[46] Annick Charles-Saget, *Retour, Repentir et Constitution de Soi*, Paris, Vrin, coll. „Problèmes et Controverses", 1998. Lucrările Centrului A. J. Festugière de la Universitatea Paris X-Nanterre reunite aici sînt consacrate încrucişărilor între căinţa biblică şi reîntoarcerea la Principiu în neoplatonism. Prima îşi are rădăcina în *Teshuvah* ebraică sub forma reîntoarcerii la Dumnezeu, la Alianţă, la calea dreaptă, sub semnul Legii. La rîndul ei, Evanghlia după Marcu evocă botezul de pocăinţă (*metanoia*) al lui Ioan Botezătorul (*metanoia* va deveni în latină *conversio*). Căinţă creştină e mai puţin o „revenire" cît un gest inaugural. Limba greacă a Septuagintei şi cea a Scripturilor înţelepţilor împrumută figura răsturnării, a „Ocolului", a lui *epistropha*. În schimb, *Enneadele* lui Plotin propun mişcarea pur filosofică a lui *epistrophē*, care este o căutare a cunoaşterii în acelaşi timp cu un elan afectiv. Cu Proclus, reîntoarcerea la Principiu devine cerc închis cu sine însuşi. Numai o dată cu şcoala privirii interioare (cf. mai sus, prima parte, cap. 3, pp. 119-147) se pune problema contribuţiei reîntoarcerii sau a căinţei la constituirea sinelui — şi, împreună cu această problemă, şirul paradoxurilor evocate aici.

măreția ; dacă ea este înălțimea însăși, atunci nu admite nici un înainte, nici un după, pe cînd răspunsul căinței vine în timp, fie că e brusc, ca în anumite convertiri spectaculoase, fie că e progresiv, pe parcursul unei întregi vieți. Paradoxul este tocmai acela al raportului circular între ceea ce „rămîne" pentru totdeauna și ceea ce survine de fiecare dată. Știm în acest sens cîte gîndiri dogmatice s-au lăsat închise în logici alternative : mai întîi grația, numai grația, ori inițiativa umană înainte de toate. Impasul devine total o dată cu intrarea în scenă a cauzalității prevenitoare, ajutătoare, suverane sau de alt fel. Să lăsăm deci paradoxul cu statutul său incipient departe de supralicitările speculative și să ne mărginim la a spune cum se înscrie el în condiția istorică : în formele variate ale dezlegării ce afectează raportul dintre agent și act.

Acest act de dezlegare nu e aberant din punct de vedere filosofic : el rămîne coform direcției unei filosofii a acțiunii unde accentul e pus pe puterile ce compun împreună portretul omului capabil. La rîndul său, această antropologie filosofică se sprijină pe o ontologie fundamentală care, în marea polisemie a verbului „a fi" după metafizica lui Aristotel, acordă preferință ființei ca act și ca potență, spre deosebire de accepțiunea substanțialistă care a prevalat în metafizică pînă la Kant. Această ontologie fundamentală a actului și a potenței, a cărei urmă e vizibilă la Leibniz, Spinoza, Schelling, Bergson și Freud, reapare după opinia mea la hotarele filosofiei morale, în punctul unde filosofia religiei se grefează pe o concepție deontologică a moralei, așa cum se întîmplă la Kant însuși în ultima secțiune a *Eseului asupra răului radical* de la începutul *Filosofiei religiei în limitele simplei rațiuni*. Oricît de radical ar fi răul, spune aici Kant — și răul e într-adevăr radical în calitatea sa de maximă a tuturor maximelor rele —, el nu este originar. Radicală este „înclinarea" spre rău, originară este „dispoziția" spre bine. Or, tocmai această dispoziție spre bine e presupusă în celebra formulă cu care începe prima secțiune din *Fundamentele metafizicii moravurilor* : „Din tot ce se poate concepe în lume, și chiar în general în afara lumii, nu există nimic care să poată fi considerat bun fără nici o restricție, exceptînd doar bunăvoința". Această declarație nu exprimă doar absorbirea explicită a unei etici teleologice într-o morală deontologică, ci și, în sens invers, recunoașterea implicită a înrădăcinării celei de a doua în prima. Această înrădăcinare e reafirmată în formulele din *Religia*... care marchează articularea înclinației spre rău pe dispoziția spre bine : întregul discurs despre dispoziție (*Anlage*) este într-adevăr un discurs teleologic care înlănțuie una de alta dispoziția spre animalitate, cea spre raționalitate și, în sfîrșit, cea spre personalitate. Această triadă poate fi rezumată în

afirmația că „dispoziția primitivă a omului este bună" (Remarcă generală). Astfel, formula inauguralâ a filosofiei morale și formula terminală a *Eseului asupra răului radical* coincid perfect.

Or, tocmai în această „dispoziție primitivă spre bine" rezidă posibilitatea de a o „restabili în forța sa". Aș afirma bucuros că, sub această formulă modestă — „restaurarea în noi a dispoziției primitive spre bine" — se învăluie și se dezvăluie întregul proiect al unei filosofii a religiei centrată pe tema eliberării fondului de bunătate al omului. Acest „mobil pentru bine", declară Kant, „nu l-am putut pierde niciodată și, dacă ar fi fost posibil, n-am putea niciodată să-l dobîndim din nou" (*La Religion...*, p. 69). Această convingere găsește sprijin într-o recitire filosofică a vechilor mituri ce tratează despre originea meta- sau transistorică a răului. În acest sens, am evocat mai sus mitul adamic unde căderea e povestită ca un eveniment primordial inaugurînd un timp de după inocență. Forma povestirii păstrează astfel contingența radicală a unui statut istoric devenit iremediabil, dar nicidecum fatal în ceea ce privește survenirea sa. Această distanțare în raport cu statutul creatural ține în rezervă posibilitatea unei alte istorii inaugurate de fiecare dată prin actul de căință și afirmată de toate ivirile bunătății și ale inocenței de-a lungul timpului. Acestei posibilități existențial-existențiale*, rînduite sub supravegherea povestirii originare, îi face ecou dispoziția spre bine pe care se construiește filosofia kantiană a *Religiei în limitele simplei rațiuni*. Vor trebuie puse atunci în slujba acestui imens proiect de restaurare pe de o parte simbolurile care — asemeni simbolului slujitorului suferind și a expresiei sale cristice — hrănesc imaginarul religios evreiesc și creștin ; pe de altă parte, instituțiile metapolitice — cum ar fi, în lumea creștină, formele vizibile ale bisericii plasate față de acest depozit imaginar în dubla poziție de discipol și de paznic. Acestor simboluri și acestor instituții le este consacrată urmarea *Religiei...*, pe care Kant o dezvoltă, e adevărat, pe un ton din ce în ce mai vehement la adresa formelor istorice îmbrăcate de spiritul religios fundamental considerat de noi astăzi ca fiind cel al religiilor Cărții.

Pe arierplanul unei astfel de lecturi filosofice a spiritului religios occidental se detașează enigma iertării în spațiul de sens al acestor religii. Tratînd despre înscrierea spiritului iertării în operațiunile voinței, Kant se mărginește aici să evoce „cooperarea supranaturală" ce poate însoți și completa „primirea mobilului moral printre maximele voinței". Acest

* În original . „possibilitè existentiale-existentielle" [*nota trad.*].

nod constituie atît dezlegarea iertării cît şi legarea făgăduinţei[47].

Ce se întîmplă atunci cu inteligibilitatea de care e susceptibilă această conjuncţie? Oricare ar fi soluţiile încercate în cursul disputelor teologice pe tema libertăţii şi a graţiei, de care Kant se disociază în partea a treia a *Religiei...*, se pare că vocabularul incondiţionalului şi al condiţionalului, moştenit de la antinomiile dialecticii Raţiunii pure, nu se potriveşte cu problematica iertării şi a căinţei. Se pare că disjuncţiei, dilemei, trebuie să li se opună paradoxul. E necesar să renunţăm la a vorbi despre acest paradox la modul speculativ sau transcendental[48]. Avînd o natură ireductibil practică, el nu poate fi enunţat decît în gramatica optativului.

Sub semnul iertării, vinovatul ar fi considerat vinovat de altceva decît de delictele şi greşelile sale. El ar fi redat capacităţii sale de a acţiona, iar acţiunea ar fi redată continuării. Tocmai această capacitate ar fi salutată în actele mărunte de consideraţie în care am recunoscut *incognito*-ul iertării ce se joacă pe scena publică. În sfîrşit, această capacitate restaurată ar fi luată în stăpînire de făgăduinţa care proiectează acţiunea spre viitor. Formula acestei vorbiri eliberatoare, abandonată nudităţii sale, ar fi : valorezi mai mult decît actele tale.

---

[47] „Presupuneţi că, pentru a deveni bun sau mai bun, este necesară de asemenea o cooperare supranaturală, că ea constă pur şi simplu în reducerea obstacolelor sau că este ea însăşi un ajutor pozitiv ; totuşi, omul trebuie să fie mai întîi demn de a primi şi accepta această existenţă (ceea ce nu e puţin lucru), adică de a primi în maxima sa creştere pozitivă a forţei prin care devine posibil ca binele să-i fie imputat sau să fie el însuşi recunoscut ca om de bine." (*op. cit.*, p. 67) O filosofie a religiei în limitele simplei raţiuni îşi interzice să aleagă între aceste două interpretări ce ating angajarea existenţială personală, călăuzită de una sau alta dintre tradiţiile de lectură şi de interpretare în cadrul religilor Cărţii. Ultimul cuvînt din „Remarca generală" este o rugăminte adresată fiecăruia de a-şi folosi dispoziţia originară spre bine pentru a fi în stare să spere „că ceea ce nu-i stă în putere va fi completat printr-o colaborare de sus" (*op. cit.*, p. 76).

[48] „Posibilitatea ca un om rău prin natură să devină bun prin el însuşi, iată ceva ce depăşeşte toate ideile noastre : într-adevăr, cum ar putea un pom rău să dea roade bune? Totuşi, posibilitatea unui astfel de caz nu poate fi contestată din moment ce, aşa cum am văzut mai înainte, un pom bun la origine (după dispoziţia sa) a produs fructe rele, iar căderea binelui în rău (dacă avem în vedere că răul provine din libertate) nu este mai lesne de înţeles decît ridicarea răului înspre bine. Căci, în pofida acestei căderi, porunca „trebuie să devenim mai buni" răsună puternic în sufletul nostru ; trebuie cu adevărat să putem deveni mai buni, chiar dacă ceea ce reuşim să facem e insuficient în sine iar noi sîntem astfel apţi de a primi un ajutor venit de mai sus şi, pentru noi, de nepătruns" (*op. cit.*, pp. 67–68).

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

V. PRIVIRE ASUPRA TRASEULUI PARCURS: RECAPITULARE

Traiectoria iertării o dată readusă la obîrșia ei și sinele recunoscut în capacitatea sa morală fundamentală, imputabilitatea, se pune problema privirii pe care reflecțiile noastre despre actul de a ierta ne permit s-o aruncăm asupra ansamblului drumului parcurs în această carte. Ce se întîmplă cu memoria, cu istoria și cu uitarea, atinse de spiritul iertării? Răspunsul la această ultimă întrebare constituie oarecum epilogul Epilogului.

Discursul potrivit acestei recapitulări nu este acela al unei fenomenologii, nici al unei epistemologii, nici chiar al unei hermeneutici, el este acela al explorării orizontului de împlinire al lanțului de operațiuni ce constituie vastul memorial al timpului care include memoria, istoria și uitarea. Îndrăznesc să vorbesc în această privință de eshatologie, pentru a evidenția dimensiunea de anticipație și de proiecție a acestui orizont ultim. Modul gramatical cel mai potrivit este aici optativul dorinței, la egală distanță de indicativul descrierii și de imperativul prescripției.

În realitate, nu am identificat decît tîrziu această presupusă legătură între spiritul iertării și orizontul de împlinire al întregului nostru demers. E vorba în mod evident de un efect al recitirii. M-a călăuzit oare încă de la început presentimentul acestei legături? S-ar putea. Dacă așa stau lucrurile, îi voi aplica oare distincția propusă la începutul cărții mele **Soi-même comme un autre** *între cursul subteran al motivației și dezvoltarea stăpînită a argumentației? Sau poate distincția pe care o datorez, cred, lui Eugen Fink, între conceptele operatorii, niciodată integral expuse în fața spiritului, și conceptele tematice, erijate în obiecte pertinente ale cunoașterii? N-aș putea s-o spun. În schimb, ceea ce știu este că miza întregii căutări merită frumosul nume de fericire.*

*

* *

1. Memoria fericită

Pot spune, retrospectiv, că steaua călăuzitoare a întregii fenomenologii a memoriei a fost ideea de memorie fericită. Ea era disimulată în definirea scopului cognitiv al memoriei prin fidelitate. Fidelitatea față de trecut nu este un dat, ci o dorință. Ca toate dorințele, ea poate fi înșelată, chiar trădată. Originalitatea acestei dorințe este aceea de a consta nu într-o acțiune, ci într-o reprezentare reluată într-un șir de acte de limbaj ce constituie dimensiunea declarativă a memoriei. Ca toate actele discursive, acelea ale memoriei declarative pot și ele să reușească sau să eșueze. Această dorință nu e percepută mai întîi ca o cerință, ci ca o pretenție, o revendicare — un *claim* — grevată de o aporie inițială al cărei enunț l-am repetat cu plăcere, aporie ce constituie reprezentarea prezentă a unui lucru absent, marcat cu pecetea anteriorității, a distanței temporale. Or, dacă această aporie a reprezentat o reală dificultate pentru gîndire, ea nu s-a transformat niciodată într-un impas. Astfel, tipologia operațiunilor mnemonice a fost de la un capăt la altul o tipologie a modurilor de depășire a dilemei prezenței și absenței. Din această tipologie arborescentă s-a desprins treptat tema suverană a recunoașterii amintirii. La început era doar una din figurile tipologiei memoriei și doar la sfîrșit fenomenul recunoașterii și-a afirmat preeminența, pe urmele analizei bergsoniene a recunoașterii imaginilor și sub frumosul nume de supraviețuire sau reanimare* a imaginilor. Tocmai în el disting eu astăzi echivalentul a ceea ce am caracterizat în secțiunile precedente ale acestui Epilog drept *incognito*-ul iertării. Numai echivalentul, întrucît nu nota de culpabilitate este aici discriminatorie, ci doar aceea de reconciliere, care își pune amprenta finală pe întregul șir de operațiuni mnemonice. Consider recunoașterea micul miracol al memoriei. Ca miracol, ea poate lipsi. Dar atunci cînd se produce, sub degetele care răsfoiesc un album cu fotografii sau în timpul întîlnirii neașteptate cu o persoană cunoscută sau cu ocazia evocării tăcute a

* În original : *reviviscence* = „1. Acțiunea de a reveni la viață = **înviere**. *Reviviscența unei amintiri*. 2. Proprietatea pe care o au anumite ființe inferioare (animale sau vegetale) de a-și relua activitatea vieții după o perioadă de inactivitate" (*Le Robert*) [*nota trad.*].

unei ființe absente ori dispărute pentru totdeauna, răsună strigătul : „Ea este! El este!" Același salut însoțește din aproape în aproape, cu tonuri mai puțin vii, un eveniment rememorat, o îndemînare recucerită, o stare de lucruri ridicată la rangul de „recogniție". Astfel, întregul a-face–memorie poate fi rezumat în recunoaștere.

Strălucirea acestei stele călăuzitoare se întinde dincolo de tipologia memoriei, la ansamblul cercetării fenomenologice.

Referința la memoria fericită m-a autorizat încă de la început să amîn pînă la sfîrșitul cărții aportul științelor neuronale la cunoașterea memoriei. Argumentul subiacent era acela că înțelegerea fenomenelor mnemonice se face în tăcerea organelor atîta timp cît disfuncțiile nu impun asumarea, în planul comportamentelor trăite și al conduitei vieții, a cunoștințelor avînd drept obiect creierul.

Aceeași presupoziție a claritații față de sine a fenomenului recunoașterii a pus apoi în mișcare lama ce transează între două absențe, a anteriorului și a irealului, despărțind astfel din principiu memoria de imaginație, în pofida incertitudinilor neliniștitoare ale halucinației în cîmpul mnemonic. Cred că pot cel mai adesea să deosebesc o aminire de o ficțiune, deși amintirea revine ca imagine. Aș dori bineînțeles să fiu întotdeauna capabil de această discriminare.

Același gest de încredere a însoțit explorarea uzurilor și abuzurilor ce jalonează recucerirea amintirii pe traiectoriile reamintirii. Memorie împiedicată, memorie manipulată, memorie comandată, tot atîtea figuri ale amintirii dificile, însă nu imposibile. Prețul de plătit a fost conjuncția între travaliul memoriei și travaliul doliului. Dar cred că în anumite împrejurări favorabile, cum ar fi permisiunea de a ne aminti primită din partea altuia sau, și mai bine, ajutorul celuilalt în împărtășirea amintirii, putem vorbi de reamintire reușită, reținînd doliul pe panta fatală a melancoliei, acolo unde ne complacem în tristețe. Dacă s-ar întîmpla așa, memoria fericită ar deveni memorie calmată.

În sfîrșit, la modul dorinței, momentul reflexiv culminează în recunoașterea de sine. Or, sîntem feriți de a ne lăsa fascinați de aparența imediatului, certitudinii, siguranței pe care o îmbracă bucuros acest moment reflexiv. Și el este o dorință, o pretenție, o revendicare. În consecință, schița unei teorii a atribuirii, în forma triplă a atribuirii memoriei către sine, către apropiații noștri și către ceilalți, îndepărtați, merită reluată din perspectiva dialecticii lui a lega și a dezlega, propusă de problematica iertării. În schimb, datorită faptului că se întinde la sfera memoriei, această dialectică sfîrșește prin a se smulge din sfera specifică a culpabilității pentru a dobîndi anvergura unei dialectici a reconcilierii.

Reaşezată în lumina dialecticii lui a dezlega–a lega, atribuirea către sine a ansamblului amintirilor ce alcătuiesc identitatea fragilă a unei vieţi singulare se dovedeşte a rezulta din mediaţia neîncetată între un moment de distanţare şi un moment de apropiere. Trebuie să pot privi de la distanţă scena unde sînt invitate să apară amintirile trecutului, pentru a mă simţi îndreptăţit să consider întregul lor şir ca fiind al meu, proprietatea mea. În acelaşi timp, teza triplei atribuiri a fenomenelor mnemonice către sine, către cei apropiaţi şi către ceilalţi, îndepărtaţi, ne invită să deschidem dialectica lui a dezlega–a lega spre altul decît eu însumi. Ceea ce a fost considerat mai sus drept o aprobare a modului de a fi şi de a acţiona al celor ce-mi sînt apropiaţi — iar aprobarea are valoarea unui criteriu de proximitate — constă de asemenea într-o dezlegare–legare : pe de o parte, consideraţia acordată demnităţii celuilalt — şi care a meritat mai sus să fie tratată ca un *incognito* al iertării în siuaţiile marcate de acuzaţia publică — constituie momentul de dezlegare a aprobării, în timp ce simpatia constituie momentul ei de legare. Cunoaşterii istorice îi va reveni să urmărească această dialectică a lui a dezlega–a lega în planul atribuirii memoriei tuturor altora decît mine şi apropiaţii mei.

Astfel se desfăşoară dialectica lui a dezlega–a lega de-a lungul liniilor atribuirii amintirii unor subiecţi multipli ai memoriei : memorie fericită, memorie calmată, memorie împăcată, acestea ar fi figurile fericirii pe care memoria noastră o doreşte pentru noi înşine şi pentru apropiaţii noştri.

„Cine ne va învăţa să decantăm bucuria de amintire?" exclamă André Breton în *L'Amour fou*[49], ca un ecou contemporan, dincolo de Fericirile evanghelice, la întrebarea psalmistului ebraic : „Cine ne va arăta fericirea?" (Ps. 4, 6). Memoria fericită este unul din răspunsurile date acestei întrebări retorice.

2. Istorie nefericită?

Aplicată la istorie, ideea de eshatologie nu e lipsită de echivoc. Nu ne întoarcem oare la acele proiecţii metafizice sau teologice pe care Pomian le rînduieşte sub numele de „cronosofii", în opoziţie cu cronologiile şi cronografiile ştiinţei istorice? Trebuie să se înţeleagă bine că este vorba aici de orizontul de împlinire al cunoaşterii istorice conştientă de limitele sale, a cărui amploare am măsurat-o la începutul părţii a treia a acestei lucrări.

[49] André Breton, *L'Amour fou*, Paris, Gallimard, 1937.

Faptul major pe care îl face să apară comparaţia între proiectul de adevăr al istoriei şi scopul de fidelitate al memoriei este că micul miracol al recunoaşterii nu are echivalent în istorie. Această prăpastie, care nu va fi niciodată umplută, rezultă din cupura aşa-zis epistemologică impusă de regimul scrierii ansamblului operaţiunilor istoriografice. Acestea, am spus-o în repetate rînduri, sînt de la un capăt la altul un fel de scrieri, începînd cu etapa arhivelor pînă la etapa scrierilor literare în formă de cărţi sau de articole destinate lecturii. Astfel am putut reinterpreta mitul din *Phaidros* privitor la originea scrierii — sau cel puţin a scrierii încredinţată unor semne exterioare — ca mit al originii istoriografiei în toate formele sale.

Nu e vorba de faptul că această transpunere scripturală ar aboli orice tranziţie între memorie şi istorie, aşa cum o dovedeşte mărturia, act fondator al discursului istoric : „Eram acolo! Credeţi-mă sau nu. Iar dacă nu mă credeţi, întrebaţi pe altcineva!" Astfel încredinţată creanţei altuia, mărturia transmite istoriei energia memoriei declarative. Însă cuvîntul viu al martorului, preschimbat în scriere, se topeşte în masa documentelor din arhive ce ţin de o nouă paradigmă, paradigma „indiciară" care înglobează urmele de orice natură. Nu toate documentele sînt mărturii, aşa cum sînt cele ale „martorilor fără voie". De altfel, faptele considerate stabilite nu sînt nici ele în totalitatea lor nişte evenimente punctuale. Numeroase elemente considerate istorice nu au fost niciodată amintirile cuiva.

Distanţa dintre istorie şi memorie se adînceşte în faza explicativă, unde sînt puse la încercare toate întrebuinţările disponibile ale conectorului „pentru că...". Desigur, legătura între explicaţie şi înţelegere pe care n-am încetat s-o subliniem, continuă să păstreze continuitatea cu capacitatea de decizie exercitată de agenţii sociali în situaţii de indecizie şi, pe această cale, continuitatea cu înţelegerea de sine tributară memoriei. Dar cunoaşterea istorică avantajează nişte arhitecturi ale sensului care depăşesc resursele memoriei, chiar ale celei colective ; articulare între evenimente, structuri şi conjuncturi, multiplicare a scărilor duratei extinse la scările normelor şi a evaluărilor, distribuire a obiectelor pertinente ale istoriei pe multiple planuri, economic, politic, cultural, religios etc. Istoria nu este doar mai vastă decît memoria, dar timpul ei este altfel frunzărit. Culmea îndepărtării istoriei în raport cu memoria a fost atinsă o dată cu tratarea faptelor memoriei ca „obiecte noi", de acelaşi rang cu sexul, moda, moartea. Reprezentarea mnemonică, vehicul al legăturii cu trecutul, devine astfel ea însăşi obiect al istoriei. Problema

care s-a pus în mod legitim a fost aceea de a şti dacă memoria nu a devenit din matrice a istoriei un simplu obiect al istoriei. Ajunşi în acest punct extrem al reducerii istoriografice a memoriei, am dat glas protestului unde se refugiază puterea de atestare a memoriei în ceea ce priveşte trecutul. Istoria poate lărgi, completa, corecta şi chiar respinge mărturia memoriei asupra trecutului, dar nu o poate aboli. De ce? Pentru că, aşa cum ni s-a părut, memoria rămîne paznicul ultimei dialectici ce constituie paseitatea trecutului, şi anume raportul între „nu mai" care îi marchează caracterul revolut, abolit, depăşit, şi „a fi — fost" care îi desemnează caracterul originar şi, tocmai prin aceasta, indestructibil. Că s-a întîmplat efectiv ceva, aceasta e credinţa antepredicativă — şi chiar prenarativă — pe care se întemeiază recunoaşterea imaginilor trecutului şi mărturia orală. În această privinţă, evenimentele cum ar fi Shoah sau marile crime ale secolului XX situate la limitele reprezentării se ridică în numele tuturor evenimentelor ce şi-au lăsat amprenta traumatică asupra inimilor şi a trupurilor : ele protestează pentru faptul că au avut loc şi, în această calitate, cer să fie spuse, povestite, înţelese. Acest protest, care hrăneşte atestarea, este de ordinul credinţei : poate fi contestat, dar nu respins.

O astfel de constituţie fragilă a cunoaşterii istorice generează două corolare.

Pe de o parte, singurul corespondent istoric al reprezentării mnemonice, în absenţa gajului recunoaşterii, este conceptul de reprezentanţă, căruia i-am scos în evidenţă caracterul precar. Presupunerea orgolioasă că nişte construcţii ale istoricului pot fi reconstrucţii ale unor evenimente efectiv întîmplate e susţinută doar de munca de revizuire şi de rescriere înfăptuită de istoricul însuşi în atelierul său.

Al doilea corolar : competiţia între memorie şi istorie, între fidelitatea uneia şi adevărul celeilalte, nu poate fi tranşată în plan epistemologic. În această privinţă, suspiciunea strecurată de mitul din *Phaidros* — *pharmakon*–ul scrierii este oare otravă sau leac? — n-a fost niciodată preluată în plan gnoseologic. Ea a fost relansată de atacurile lui Nietzsche împotriva abuzurilor culturii istorice. Un ultim ecou se face auzit în mărturiile cîtorva istorici notorii asupra „neliniştitoarei stranietăţi a istoriei". Dezbaterea trebuie transferată pe o altă scenă, aceea a cititorului de istorie care este totodată aceea a cititorului avizat. Îi revine destinatarului textului istoric să stabilească, în el însuşi şi în planul discuţiei publice, balanţa între istorie şi memorie.

Să fie oare acesta ultimul cuvînt asupra umbrei pe care spiritul iertării o proiectează asupra istoriei istoricilor? Adevărata replică la

absența în istorie a unui echivalent al fenomenului mnemonic al recunoașterii poate fi citită în paginile consacrate morții în istorie. Istoria, spuneam noi atunci, are în seama ei morții de odinioară ai căror moștenitori sîntem. Întreaga operațiune istoriografică poate fi așadar considerată drept un act de înmormîntare. Nicidecum un loc, un cimitir, un simplu depozit de oseminte, ci un act reînnoit de punere în mormînt. Acest mormînt scriptural prelungește în planul istoriei travaliul memoriei și travaliul doliului. Travaliul doliului separă definitiv trecutul de prezent și face loc viitorului. Travaliul memoriei își va fi atins scopul dacă reconstrucția trecutului ar reuși să provoace un fel de înviere a trecutului. Trebuie oare să lăsăm responsabilitatea acestei dorințe romantice doar în seama emulilor, mărturisiți sau nemărturisiți, ai lui Michelet? Nu cumva orice istoric are ambiția de a atinge, în spatele măștii morții, chipul celor ce au existat odinioară, au acționat și au suferit, au făcut promisiuni pe care le-au lăsat neîndeplinite? Aceasta ar fi poate dorința cea mai ascunsă a cunoașterii istorice. Dar îndeplinirea ei, mereu amînată, nu mai aparține celor ce scriu istoria, ea se află în mîinile celor ce fac istoria.

Cum să nu evocăm aici tabloul lui Klee intitulat *Angelus Novus*, așa cum l-a descris Walter Benjamin în cea de a noua dintre „Tezele asupra filosofiei istoriei"?[50]. „Există, spune el, un tablou al lui Klee intitulat *Angelus Novus*. El reprezintă un înger care pare a avea intenția să se îndepărteze de locul unde stă imobil. Are ochii larg deschiși, gura deschisă, aripile desfăcute. Așa trebuie să arate negreșit îngerul istoriei. Fața sa e întoarsă spre trecut. Acolo unde nouă ni se arată o serie de evenimente, el nu vede decît o unică și singură catastrofă. [...] Ar vrea să zăbovească, să trezească morții și să-i adune pe învinși [51]. Dar dinspre paradis suflă un vînt puternic care i se încurcă în aripi, atît de tare încît

---

[50] Walter Benjamin, „Thèses sur la philosophie de l'histoire" (1940), in *Schriften*, 1955, *Illuminationen*, 1961, *Angelus Novus*, 1966, Frankfurt, Suhrkamp Verlag ; trad. fr. de M. de Gandillac în Walter Benjamin, *Oeuvres II. Poésie et Révolution*, Paris, Denoël, 1971, pp. 277–288. O altă traducere poate fi citită în Walter Benjamin, *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, sub titlul „Sur le concept d'histoire" (1940), pp. 333–356. Citez prima dintre traducerile menționate. Cu privire la „Teze..." se va citi : Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éd. du Seuil, 1992, pp. 173–181 ; Jeanne-Marie Gagnebin, *Histoire et Narration chez Walter Benjamin*, Paris, L'Harmattan, 1994, „Histoire et césure", pp. 143–173.

[51] Așa s-ar petrece în realitate lucrurile dacă viitorul ar putea salva de uitare istoria învinșilor : totul ar fi în sfîrșit „reamintit". În acest punct viitor, reîntoarcerea și mîntuirea ar coincide.

nu le mai poate strînge. Furtuna îl împinge fără încetare spre viitorul căruia îi întoarce spatele, în timp ce în jurul lui ruinele cresc pînă la cer. Această furtună reprezintă ceea ce noi numim progresul". „Ce este aşadar pentru noi furtuna asta care paralizează în aşa mare măsură îngerul istoriei? Sub figura astăzi contestată a progresului nu se ascunde oare istoria făcută de oameni şi care se abate asupra istoriei scrisă de istorici? Dar atunci presupusul sens al istoriei nu mai depinde de istorici, el depinde de cetăţeanul ce dă o urmare evenimentelor trecutului. Dincolo de acest orizont al fugii rămîne, pentru istoricul de meserie, neliniştitoarea stranietate a istoriei, interminabila competiţie între dorinţa de fidelitate a memorici şi căutarea adevărului în istorie.

Vom vorbi atunci despre istorie nefericită? Nu ştiu. Dar nu aş spune : nefericită istorie. Într-adevăr, există un privilegiu ce nu poate fi refuzat istoriei, acela nu doar de a extinde memoria colectivă dincolo de orice amintire efectivă, ci şi de a corecta, a critica şi chiar a dezminţi memoria unei colectivităţi determinate, atunci cînd aceasta din urmă se apleacă şi se închide asupra propriilor suferinţe, devenind oarbă şi surdă la suferinţele celorlalte comunităţi. Memoria întîlneşte sensul dreptăţii pe calea criticii istorice. Ce ar fi o memorie fericită dacă nu ar fi totodată o memorie echitabilă?

3. Iertarea şi uitarea

Vom mărturisi oare *in fine* ceva ca un fel de dorinţă a unei uitări fericite? Voi enunţa cîteva din reticenţele mele cu privire la un *happy end* al întregului nostru demers.

Ezitările mele încep în planul manifestărilor de suprafaţă ale uitării şi se întind la structura sa de adîncime, în planul unde se combină uitarea prin ştergere şi uitarea de rezervă.

Vicleşugurile uitării sînt lesne de demascat în planul unde instituţiile uitării, a căror paradigmă e alcătuită de amnistie, dau forţă abuzurilor de uitare, simetrice cu abuzurile de memorie. Cazul amnistiei de la Atena, de care ne-am ocupat în capitolul terminal despre uitare, este exemplar în acest sens. Am văzut cum pacea civică s-a stabilit atunci pe bazele unei strategii de contestare a violenţei fondatoare. Decretul, acreditat prin jurămînt şi poruncind „să nu fie reamintite relele", pretinde nici mai mult nici mai puţin decît să oculteze realitatea lui *stasis*, a războiului intern, cetatea aprobînd doar războiul în exterior. Corpul politic este declarat în starea sa profundă străin conflictului. Se pune atunci

întrebarea : este oare posibilă o politică raţională fără un fel de cenzură a memoriei? Proza politică începe acolo unde încetează răzbunarea, cu riscul ca istoria să rămînă închisă în alternanţa mortală între ura eternă şi memoria uitucă. O societate nu poate fi la infinit certată cu ea însăşi. Singură poezia păstrează forţa neuitării refugiate în mîhnirea despre care Eschil spune că e „nesătulă de rele" (*Eumenidele*, v. 976). Poezia mai ştie că politicul se întemeiază pe uitarea neuitării, acel „oximoron niciodată formulat", spunea Nicole Loraux (*La Cité divisée*, p. 161). Jurămîntul nu o poate evoca şi articula decît la modul negării negaţiei, care decretează neurmărirea nenorocirii considerată de Electra „nenorocire ce nu uită" (*Electra*, v. 1246–1247). Aceasta e miza spirituală a amnistiei : a face să tacă neuitarea memoriei. De aceea politicul grec are nevoie de religios pentru a susţine voinţa de a uita a neuitatului, sub forma unor imprecaţii la orizontul sperjurului. Am văzut că în absenţa religiosului şi a poeticului, ambiţia retoricii gloriei în epoca regilor, evocată referitor la ideea de mărire, consta în a impune o altă memorie în locul aceleia a lui Eris, Discordia. Jurămîntul, acest rit al vorbirii — *horkos* ce conspiră cu *lēthē* — a dispărut poate din proza democratică şi republicană, dar nu şi elogiul de sine al cetăţii, cu eufemismele, ceremoniile, ritualurile civice, comemorările sale. Filosoful se va feri aici să condamne amnistiile succesive pe care Republica franceză le acordă din belşug, dar le va evidenţia caracterul pur utilitar, terapeutic. Şi va asculta vocea memoriei ce nu uită, exclusă din cîmpul puterii de memoria uitucă legată de reîntemeierea prozaică a politicului. Cu acest preţ, peretele subţire ce separă amnistia de amnezie poate fi menţinut. Faptul că cetatea rămîne „cetatea divizată" ţine de înţelepciunea practică şi de exerciţiul său politic. La care contribuie folosirea întăritoare a lui *dissensus*, ecou al memoriei discordiei ce nu uită.

Angoasa cu privire la atitudinea justă faţă de uzurile şi abuzurile de uitare, în principal în practica instituţională, constituie finalmente simptonul unei incertitudini tenace care afectează raportul uitării cu iertarea în planul structurii sale profunde. Revine atunci cu insistenţă întrebarea : dacă este posibil să vorbim despre memorie fericită, există oare ceva ca un fel de uitare fericită? După părerea mea, o ultimă indecizie se abate asupra a ceea ce s-ar putea prezenta drept o eshatologie a uitării. Am anticipat această criză la sfîrşitul capitolului despre uitare, punînd în balanţă uitarea prin ştergere şi uitarea de rezervă. Despre aceeaşi balanţă este vorba din nou la orizontul unei memorii fericite.

De ce să nu vorbim de uitare fericită, exact la fel cum am putut vorbi de memorie fericită?

O primă cauză este aceea că raportul nostru cu uitarea nu e marcat de evenimente ale gîndirii comparabile cu evenimentul recunoașterii pe care ne-a plăcut să-l numim micul miracol al memoriei — o amintire este evocată, ea survine, revine, noi recunoaștem într-o clipă lucrul, evenimentul, persoana și strigăm : „Ea este! El este!". Ivirea unei amintiri este un eveniment. Uitarea nu este un eveniment, nu constituie ceva ce survine sau e făcut să survină. Desigur, putem observa că am uitat și remarcăm acest lucru la un moment dat. Dar ceea ce recunoaștem atunci este starea de uitare în care ne aflăm. Această stare poate fi numită fără îndoială o „forță", așa cum declară Nietzsche la începutul celei de a doua disertații din *Genealogia moralei*. Uitarea, spune el, „nu este doar *vis inertiae*" (*Généalogie...*, p. 271 ; trad. rom. cit., p. 335), e mai degrabă „o capacitate activă de frînare, pozitivă în cel mai strict sens al cuvîntului" (*ibid.*) Dar în ce fel cunoaștem noi această putere care face din uitare „un soi de portăreasă, de păstrătoare a ordinii sufletești, a liniștii, a etichetei"? (*ibid.*). O cunoaștem grație memoriei, facultatea contrarie „cu ajutorul căreia, în anumite cazuri, uitarea este dată la o parte — anume în cazurile în care este vorba de a făgădui" (*op. cit.*, p. 272 ; trad. rom. cit., p. 336). În aceste cazuri determinate putem vorbi nu doar despre o facultate, ci și despre o voință de a nu uita, „o voință activă de a nu scăpa, o continuitate în a voi un lucru o dată voit, o adevărată *memorie a voinței*" (*ibid.*). Numai legîndu-ne ne dezlegăm de ceea ce era o forță, dar încă nu o voință. Se va obiecta că strategiile uitării despre care am vorbit mai sus constau în intervenții mai mult sau mai puțin active ce se dovedesc a fi niște moduri responsabile de omisiune, de neglijență, de orbire. Dar dacă o culpabilitate morală poate fi legată de comportamente ce țin de clasa non–acțiunii, așa cum pretindea Karl Jaspers în *Schuldfrage*, acest lucru se întîmplă deoarece e vorba de o multitudine de acte punctuale ale non–acțiunii, ale căror ocazii precise pot fi rememorate ulterior.

Un al doilea motiv pentru a respinge ideea unei simetrii între memorie și uitare în termenii reușitei sau ai înfăptuirii este acela că uitarea își are propriile dileme în privința iertării. Ele țin de faptul că, dacă memoria are de-a face cu evenimente pînă și în schimburile ce generează retribuția, reparația, iertarea, uitarea dezvoltă situații durabile ce pot fi considerate istorice, în măsura în care ele alcătuiesc tragicul acțiunii. Astfel, uitarea împiedică acțiunea să continue, fie amestecînd niște roluri imposibil de descîlcit, fie prin conflicte insurmontabile unde diferendul rămîne imposibil de rezolvat, de depășit, fie prin greșeli ireparabile datînd din epoci îndepărtate. Dacă uitarea e implicată în aceste situații de un tragic crescînd[52], nu poate fi vorba

[52] O. Abel, „Ce que le pardon vient faire dans l'histoire", *Esprit*, 1993, nr. 7, *Le Poids de la mémoire*. Se va observa proximitatea acestei problematici cu aceea

decît de un fel de muncă nepunctuală avînd drept obiect modul de a aştepta şi de a primi nişte situaţii tipice : inextricabilul, ireconciliabilul, ireparabilul. O astfel de admitere tacită are mai puţin de-a face cu memoria decît cu doliul ca dispoziţie durabilă. Cele trei figuri evocate aici sînt într-adevăr figuri ale pierderii ; a admite că există pierdere pe vecie ar fi maxima înţelepciunii demnă de a fi considerată *incognito*-ul iertării în tragicul acţiunii. Căutarea răbdătoare a compromisului ar constitui moneda ei cea mai măruntă, dar şi primirea lui *dissensus* în etica discuţiei. Trebuie să mergem oare pînă la a spune — „a uita datoria", ca figură a pierderii? Da, fără îndoială. în măsura în care datoria se învecinează cu greşeala şi ne închide în repetiţie. Nu, întrucît ea semnifică recunoaşterea moştenirii. O muncă subtilă de dezlegare şi de legare urmează a fi întreprinsă în însăşi inima datoriei : pe de o parte dezlegare de greşeală, de cealaltă legare a unui debitor pe veci insolvabil. Datoria fără greşeală. Datoria demascată. În care regăsim datoria faţă de morţi şi istoria ca mormînt.

Motivul cel mai ireductibil al disimetriei dintre uitare şi memorie cu privire la iertare rezidă în caracterul inexprimabil al polarităţii care împarte împotriva lui însuşi imperiul subteran al uitării : polaritatea între uitarea prin ştergere şi uitarea de rezervă. Tocmai pe mărturisirea acestei echivocităţi ireductibile se poate depune pecetea cea mai preţioasă şi mai secretă a iertării. A admite că „nu există pentru privirea umană un punct de vedere superior de unde să se poată observa sursa comună a lui a distruge şi a construi" : acesta a fost verdictul hermeneuticii istorice în privinţa uitării, formulat mai sus : „Nu există pentru noi un bilanţ posibil al acestei mari dramaturgii a fiinţei", am spus în chip de concluzie. De aceea nu poate exista o uitare fericită, aşa cum se poate visa la o memorie fericită. Care ar fi pecetea pusă de iertare asupra acestei mărturisiri? Ea ar consta, la modul negativ, în a înscrie neputinţa reflecţiei şi a speculaţiei în capul listei lucrurilor la care trebuie să renunţăm, în cazul ireparabilului, iar la modul pozitiv în a încorpora această renunţare a cunoaşterii printre micile bucurii ale memoriei fericite atunci cînd bariera uitării e dată la o parte cu cîteva grade. Am putea vorbi atunci de o *ars oblivionis*, în sensul în care am vorbit de mai multe ori despre *ars memoriae*? La drept vorbind, în acest spaţiu familiar căile sînt greu de trasat. Propun trei piste pentru explorarea noastră. Am putea, aşa cum face Harald Weinrich, căruia îi datorez formula[53], să proiectăm această artă ca

a lui Hegel din *Fenomenologia spiritului*, unde iertarea se întemeiază pe o renunţare reciprocă a părţilor, pe o renunţare a fiecăruia la parţialitatea sa.

[53] Harald Weinrich, *Lethe, Kunst und Kritik des Vergessens*, *op. cit.*

simetricul exact al lui *ars memoriae* celebrată de Francis Yates. Dacă aceasta din urmă era în esență o tehnică a memorării mai degrabă decît o abandonare în voia rememorării și a izbucnirilor ei spontane, arta opusă ar fi o „letatehnică" (*Lethe*, p 29). Într-adevăr, conform tratatelor de artă mnemonică contemporane cu privire la isprăvile lui *ars memoriae*[54], arta uitării ar trebui să se întemeieze pe o retorică a extincției : a scrie pentru a stinge — contrarul lui a face arhivă. Dar Weinrich, prea bîntuit de „Auschwitz și uitarea imposibilă" (*op. cit.*, p. 253 *sq.*) nu subscrie la acest vis barbar. Pustiirea, care s-a numit o dată autodafe, se profilează la orizontul memoriei ca o amenințare mai mare decît uitarea prin ștergere. Ca experiență limită, această distrugere, care preface totul în cenușă, nu este oare dovada prin absurd că arta uitării, dacă există vreuna, nu se poate constitui sub forma unui proiect distinct alături de dorința unei memorii fericite? Se poate propune atunci, în opoziție cu această competiție distrugătoare între strategiile memoriei și ale uitării, un posibil travaliu al uitării, țesut din toate fibrele ce ne leagă de timp : memoria trecutului, așteptarea viitorului și atenția acordată prezentului. Este calea aleasă de Marc Augé în *Les Formes de l'oubli*[55]. Observator și interpret subtil al riturilor africane, autorul schițează trei „figuri" ale uitării, ridicate de rituri la rangul de embleme. Pentru a ne reîntoarce în trecut, spune el, trebuie să uităm prezentul, ca în stările de posesiune. Pentru a regăsi prezentul, trebuie să suspendăm legăturile cu trecutul și cu viitorul, ca în jocurile de inversare a rolurilor. Pentru a îmbrățișa viitorul, trebuie să uităm trecutul într-un gest de inaugurare, de începere, de reîncepere, ca în riturile de inițiere. Iar „în cele din urmă, uitarea se conjugă întotdeauna la prezent" (*Les Formes de l'oubli*, p. 78). Așa cum o sugerează figurile emblematice, cele „trei fiice" ale uitării (*op. cit.*, p. 79) domnesc peste colectivități și indivizi ; sînt în același timp instituții și încercări : „Raportul timpului se gîndește întotdeauna la singular–plural. Ceea ce înseamnă că trebuie să fie cel puțin doi pentru a uita, adică pentru a administra timpul" (*op. cit.*, p. 84). Dar, dacă, așa cum știm încă din *Odiseea*, „nimic nu e mai greu de reușit decît o reîntoarcere" (*op. cit.*, p. 84), și, poate, o suspendare și un reînceput, trebuie să încercăm oare să uităm, cu riscul de a nu mai regăsi decît o memorie interminabilă, ca naratorul din *În căutarea timpului pierdut*? N-ar trebui ca, uitîndu-și oarecum propria vigilență, uitarea să se uite pe sine?

[54] Cf. mai sus, partea întîia, cap. 2, § 1, pp. 77–89.
[55] Marc Augé, *Les Formes de l'oubli*, Paris, Payot, 1998.

O a treia pistă se oferă explorării : aceea a unei uitări care nu ar mai fi nici strategie, nici travaliu, a unei uitări ce nu mai are nimic de făcut. Ea ar dubla memoria, nu în calitate de rememorare a ceea ce s-a întîmplat, nici de memorare a unor priceperi, nici de comemorare a unor evenimente fondatoare ale identității noastre, ci de dispoziție suspicioasă instalată în durată. Într-adevăr, dacă memoria este o capacitate, o putință de a face-memorie, ea reprezintă într-un mod mai fundamental o figură a grijii, structura antropologică de bază a condiției istorice. În memoria-grijă, rămînem în preajma trecutului, preocupați de el. Nu ar exista oare atunci o formă supremă de uitare, ca dispoziție și mod de a fi în lume, și care ar fi nepăsarea sau, mai bine zis, negrija? Nu s-ar mai vorbi despre griji, despre grijă ca la sfîrșitul unei psihanalize — spun unii — pe care Freud ar numi-o „terminabilă"... Dar, cu riscul de a recădea în capcanele amnistiei-amnezie, această *ars oblivionis* nu ar putea constitui o domnie distinctă a memoriei, din complezență față de uzura timpului. Ea nu se poate rîndui sub optativul memoriei fericite. Ar adăuga doar o notă grațioasă travaliului memoriei și travaliului doliului. Căci ea nu ar mai fi deloc travaliu.

Cum să nu evocăm — ca un ecou la exclamația lui André Breton despre bucuria amintirii și în contrapunct cu evocarea de către Walter Benjamin a îngerului istoriei cu aripile strînse — elogiul făcut de Kierkegaard uitării ca eliberare de orice grijă?

Într-adevăr, tocmai celor „îngrijorați" li se adresa rugămintea Evangheliștilor „de a observa crinii de pe cîmpii și păsările cerului"[56] : „Dacă omul îngrijorat acordă o atenție reală crinilor și păsărilor, dacă se uită pe sine în ele, va învăța de la acești dascăli, pe neobservate, ceva despre el însuși" (*Discours édifiants*..., p. 157). De la crini va învăța că „ei nu muncesc". Să înțelegem oare de aici că travaliul memoriei și travaliul doliului trebuie date uitării? Iar dacă ele nici măcar „nu torc", simpla existență fiindu-le singura podoabă, să înțelegem oare de aici că „tot așa și omul, fără a munci și fără a toarce, fără a avea nici un merit propriu, prin simplul fapt de a fi om este învești mîntat mai minunat decît Solomon în slava sa"? Cît despre păsări, „ele nici nu seamănă, nici nu seceră, nici nu adună recolta în hambare". Dar dacă „guguștiucul este omul", cum va reuși acesta din urmă să nu mai „facă pe cunoscătorul", să „rupă cu neliniștea comparațiilor" pentru „a se mulțumi cu condiția sa de om"?

[56] Søren Kierkegaard, „Ce ne învață crinii de pe cîmpii și păsările cerului", în *Discours édifiants à divers points de vue* (1847), trad. fr. de P. H. Tisseau și E. M. Jacquet-Tisseau, Paris, Ed. de L'Orante, 1966.

Ce „distracție divină" — cum numește Kierkegaard această „uitare a întristării", pentru a o distinge de divertismentul obișnuit — va fi capabilă să pună omul în situația de „a examina *cît de minunat este să fii om*"?

Memorie lipsită de griji la orizontul memoriei îngrijorate, suflet comun memoriei uituce și memoriei neuituce.

Sub semnul acestui ultim *incognito* al uitării s-ar putea face ecou Spuselor înțelepte din Cîntarea Cîntărilor : „Iubirea este la fel de tare ca moartea". Uitarea de rezervă, aș spune atunci, este la fel de tare ca uitarea prin ștergere.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Sub istorie, memoria și uitarea.
Sub memorie și uitare, viața.
Dar a scrie viața e o altă poveste,
Neterminată.

Paul Ricœur

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Index tematic

ACUZAȚIE : *vezi* CULPABILITATE :
ACȚIUNE (*agency*) : 192,193, 222, 229, 284, 556, 558, 595
ADEVĂR
– Ambiție veritativă a memoriei : 38, 74, 76, 111, 166, 168, 169, 189, 225, 230, 279, 280, 287, 295, 341–343, 352, 364, 370, 388, 409, 472.(*Vezi și* FIDELITATE A MEMORIEI.)
– Istorie și ~ : 166, 168, 169, 174, 189, 215, 217, 225, 230, 233, 246, 247, 255, 279, 280, 287, 295, 310, 312, 315, 318, 333, 337, 341–343, 360, 364, 370, 375, 380, 388, 391, 395, 409–412, 417, 418, 438, 441, 452, 478, 519, 525, 549, 564, 584, 586, 587, 604, 606.
– Verosimilitate : 210, 305, 339.
AFECT/AFECȚIUNE (*pathos*) : 18, 31, 43, 47, 55, 75, 90, 110, 116, 154, 229.
AMINTIRE
– imagine : *vezi* Imagine–amintire *la* IMAGINE.
~ primară (retenție) : 48, 49–52, 63; 64, 65, 67, 68, 135, 137–139, 141–143, 195, 198, 413, 424.
~ pură : 46, 69–73, 186, 524, 527, 537.
~ secundară (reproducere) : 46, 48, 49, 52, 53, 64, 65, 67, 68, 141–143.
– *Vezi și* MEMORIE ; UITARE.
AMNEZIE : *vezi* UITARE.
AMNISTIE : *vezi* Datoria uitării *la* UITARE.
– *Vezi și* Amnezie *la* UITARE.
AMPRENTĂ (*sēmeion*) : *vezi* URMĂ.
APROBARE : *vezi* ATRIBUIRE.
APROPIAȚI (apropiații noștri) : 161, 162, 438.*Vezi și* ATRIBUIRE și Memorie personală/colectivă *la* MEMORIE.
ARHEOLOGIA CUNOAȘTERII : 242, 245–247, 274, 491.
ARHIVĂ : 158, 167, 177, 194–196, 201–215, 231, 242, 244, 286, 351, 352, 364, 389, 412, 414, 417, 418, 490, 491, 497, 503, 516, 610.
– *Vezi și* DOCUMENT.
ATRIBUIRE
~ a morții : 437, 441
~ a responsabilității : 405. (*Vezi și*

Memorie personală/colectivă *la* MEMORIE.)
~ a amintirii : 152–162, 602. (*Vezi şi* Memorie personală/colectivă *la* MEMORIE.)

COMEMORARE : 43, 61–62, 77, 84, 108, 113–115, 125, 137, 154, 179, 181, 429, 478, 488, 491–493, 496–499, 543, 566, 607, 611.
– *Vezi şi* Memorie obligată *la* MEMORIE.
COMPREHENSIUNE : *vezi* EXPLICAŢIE/COMPREHENSIUNE.
CONFESIUNE : 194–200, 587.
CONJUNCTURĂ : 157, 160, 190, 192, 219, 233, 236, 250, 254, 272, 277, 299, 341, 396, 489, 544, 603.
Vezi şi EVENIMENT ; STRUCTURĂ.
CONSIDERAŢIE : 572, 573, 576, 578, 583, 594, 598, 602.
CONŞTIINŢĂ DE SINE : 141, 143, 159.
– *Vezi şi* REFLECŢIE.
CRIMĂ : 353, 364, 392–394, 396, 397, 401, 403–408, 443, 545, 548, 554, 562, 566, 568, 570–573, 585, 586, 604.
CULPABILITATE
~ criminală : 554, 568–573, 574, 576, 594.
Imputabilitate : 132, 153, 157, 162, 221, 229, 395, 405, 406, 421, 442, 465, 477, 553–556, 560, 563, 564, 599.
Inculpare : 395, 401, 408, 567, 574, 577.
~ metafizică : 557–559, 568.
~ morală : 568, 574–577, 608.
~ politică : 554, 568, 573–574, 585.
– *Vezi şi* CRIMĂ ; DISCULPARE ; DURERE ; GREŞEALĂ ; INOCENŢĂ ; MĂRTURISIRE ; PEDEAPSĂ ; PROCES ; RĂU ; SCUZĂ ; VICTIMĂ.

DAR
– Economie a ~ şi schimb : 579–582.
~ şi iertare : 554, 582–587.
DASEIN : 422, 423, 428, 429, 432–435, 457–459, 460, 461, 468, 534, 535.
– *Vezi şi* FIINŢĂ.
DATORIE : 112, 353, 374, 408, 429, 442–444, 456, 460, 535, 582, 594, 609.
– Moştenire : 112, 353, 442–444, 460, 461, 594, 609.
DISCULPARE : 395, 399–402, 404, 406, 408, 539, 567, 574, 575, 576.
Vezi şi CULPABILITATE.
DISSENSUS : 200, 214, 364, 393, 397–401, 408, 542, 543, 548, 559, 568, 607, 609.
DOCUMENT : 194–200, 203, 204, 209, 212–217, 221, 223, 231, 238, 286, 342, 415, 473.
– Document–monument : 58–59, 213, 417. (*Vezi şi* LOC AL MEMORIEI.)
– Fază documentară : 167, 176–220, 291, 298, 415. (*Vezi şi* OPERAŢIUNE ISTORIOGRAFICĂ *la* ISTORIOGRAFIE.)
DOLIU : 92–95, 98–102, 111, 438–440, 446, 476, 496, 542, 601, 605, 609.
– Travaliul ~ : 92–95, 98–102, 110–112, 115, 220, 393, 413, 537, 542, 549, 566, 585, 586, 601, 605, 611.
DURATĂ : *vezi* TIMP.

EIDŌLON : *vezi* IMAGINE.
EIKŌN : 20, 22–31, 33, 36, 37, 44,

53, 62, 69, 75, 141, 154, 212, 226, 229, 281, 320, 328, 330, 343, 344, 460, 461, 503, 525.
– Artă eikastică şi mimetică : 26–28, 36, 75, 343.
EPOCĂ : *vezi* CRONOSOFIE *la* TIMP.
EROARE : 22–25, 36, 157, 209, 243, 391, 394.
ESHATOLOGIE : 599–611.
– Orizont : 54, 57–61, 68, 99, 107, 139, 145, 191, 328, 353, 360, 365–367, 370, 385, 392, 394, 434, 437, 438, 440, 442, 443, 464, 465, 500, 501, 532, 534, 535, 553, 566, 599, 602, 606, 607, 610, 612.
EVENIMENT : 19, 29, 30, 39, 40, 42, 57, 59, 72, 77, 161, 185–187, 188–191, 195–197, 207, 210, 217–219, 222, 231, 233, 236, 247, 254, 277, 283, 292, 293, 294–301, 310–319, 327, 329, 342, 344, 369, 373, 391, 396, 403, 413, 445, 448, 449, 457, 460, 465, 466, 476, 488, 503, 505, 516, 531, 532, 534, 537, 541–543, 561, 562, 597, 601, 608.
– *Vezi şi* CONJUNCTURĂ ; STRUCTURĂ.
EXISTENŢIAL : 54, 351, 422, 423, 425, 427, 429, 434, 437, 443, 451, 458, 459, 463, 467, 469, 555.
– Categorii existenţiale : 351, 376, 422, 428, 467.
EXPERIENŢĂ
~ a istoriei : 363, 366, 368, 369, 371, 376, 442.
~ temporală : 142, 145, 146, 426.
– *Vezi şi* Spaţiu al experienţei *la* SPAŢIU.
EXPLICAŢIE/COMPREHENSIUNE : 167, 168, 188, 221–285, 287, 291, 296, 310, 319, 338, 351, 400, 415, 416, 417.
– *Vezi şi* Operaţiune istoriografică *la* ISTORIOGRAFIE.

FIDELITATE A MEMORIEI : 18, 21, 24, 28, 38, 44, 74, 76, 111, 166, 189, 230, 280, 342, 353, 500, 521, 600, 602–606.
– *Vezi şi* ADEVĂR
FIINŢĂ
– A fi–fost–ul *(l'ayant–été)* : 67, 345, 428, 429, 442, 444, 460, 465, 466, 534, 535, 604. (*Vezi şi* DASEIN ; TIMP.)
– Fiinţă–în–timp : 426, 429, 468–478. (*Vezi şi* CONDIŢIE ISTORICĂ *la* ISTORIC.)
– Fiinţă–întru–moarte : 422, 425, 427, 430–441, 450, 457, 467, 468, 593. (*Vezi şi* MOARTE.)

GENERAŢIE : 80, 161, 336, 374, 380, 429, 462, 480, 484, 493–496, 543.
GRAPHÊ : vezi INSCRIPŢIE.
GREŞEALĂ : 443, 465, 553, 555–562, 563, 565, 567, 577–579, 594, 609.
– *Vezi şi* CULPABILITATE.

HABITUS : 43, 199, 249–252, 267, 274, 299, 513, 532.
HERMENEUTICĂ
~ critică a cunoaşterii istorice : 362–419.
~ ontologică : 420–478.

ICONIC : *vezi EIKŌN.*
IDENTITATE
~ colectivă : 100.
~ personală : 100, 126–133, 540.
IERTARE
– Impardonabil : 554, 562–566, 571, 576, 594.

– Ireversibilitate : 555, 569, 589, 592.
– Penitență, căință : 555, 565, 578, 586, 587, 591, 594, 598.
Vezi și CULPABILITATE ; DAR ; UITARE.
IMAGINE
– *Eidōlon* : 23, 26, 27, 30, 174.
~ *și* locuri, *ars memoriae* : *vezi* Memorare *la* MEMORIE.
– Imagine–ficțiune : 22, 26, 27, 35, 67, 229–230.
– Imagine–amintire : 21, 36, 62–65, 507, 511.
– Prestigii ale ~ : *vezi* Reprezentare istorică *la* REPREZENTARE
– *Vezi și EIKŌN.*
IMAGINAȚIE : 19–74, 82, 85–88, 103, 137, 156, 187, 237, 284, 306, 307, 309, 328, 330–332, 391, 424, 464, 465, 493, 511, 601.
IMPRESCRIPTIBIL : 561, 568–573.
INDICIU : 20, 56, 139, 141, 211–212, 261, 367.
– Paradigmă indiciară : 210–212, 261, 390, 415.
– *Vezi și* Urmă materială *la* URMĂ.
INOCENȚĂ : 557, 561, 597.
– *Vezi și* CULPABILITATE.
INSCRIPȚIE (*graphē*) : 33, 34, 36, 80, 82, 84, 170, 171, 172–174, 176, 177, 178, 181, 186, 192, 214, 225, 239, 328, 389, 410, 492, 515, 517, 531.
– *Vezi și EIKŌN* ; URMĂ.
INTERIORITATE : *vezi* REFLECȚIE.
INTERPRETARE (ÎN ISTORIE) : 41, 225, 233, 242, 255, 263, 280, 282, 287, 294, 313, 316, 330, 340, 364, 409–420, 450, 456, 459, 472.
– *Vezi și* OBIECTIVITATE ; Istorie și adevăr *la* ADEVĂR.
IPSEITATE : 103, 198, 460, 554, 555, 563, 587–594.
ISTORIE
~ a mentalităților : vezi Reprezentare–obiect *la* REPREZENTARE.
–Epistemologia ~ : 109, 114, 163–347, 424–426, 470, 500, 512. (*Vezi și* Filosofia critică a istoriei *la* ISTORIE.)
– Povara ~ : 354–361, 487.
– „Istoria însăși" (*Geschichte selber*) 365–376.
– Neliniștitoarea stranietate a ~ : 478–499, 604, 606.
– *Microistoria* : 255, 258, 263, 266.
– Filosofia critică a ~ : 362–419.
Vezi și ISTORIC, ISTORIOGRAFIE , ISTORIC (*adjectiv*).
ISTORICITATE (*Die Geschichtlichkeit*) : *vezi* Condiția istorică *la* ISTORIC.
ISTORIC
– Controversa – (*Historikerstreit*) : 311–319, 400–408.
~ și judecător : 387–409.
ISTORIOGRAFIE : 160, 168, 172, 173, 175, 177, 178, 192, 194–214, 227, 230, 242, 244, 263, 265, 273, 276, 279, 284, 286–347, 354, 355, 484.
– Operațiune istoriografică : vezi DOCUMENT ; EXPLICAȚIE/COMPREHENSIUNE ; Reprezentarea istorică *la* REPREZENTARE.
–*Vezi și* Epistemologia istoriei *la* ISTORIE ȘI DISCURS ISTORIC.
ISTORIC(Ă)
– Condiție ~ : 351–549.
– Cunoaștere ~ : 41, 50, 57, 58, 60, 110, 115, 119, 165, 166, 168, 169, 170, 178, 185, 187, 194, 202, 206, 211, 216, 217, 220, 229, 248, 262, 274, 286, 290, 292, 293–295, 306–307, 337, 388, 409, 411, 412, 414, 424,

427, 431, 432, 443, 450, 482, 484, 512, 602, 605.
– Discurs – : 188, 203, 218–219, 222, 224–226, 247, 248, 256–257, 264, 286–347, 366, 414, 417–419, 443, 603.

JUDECĂTOR : *vezi* Istoric şi judecător *la* ISTORIC.
JURĂMÎNT : *vezi* PROMISIUNE (FĂGĂDUINŢĂ).
JUSTIFICARE
– şi nejustificabil : 401, 405, 560–562, 568.

A LEGA
– A lega – a dezlega, legare – dezlegare : 555, 592, 594–598.
LOC AL MEMORIEI : 113, 114, 178–185, 488, 491–499.
–*vezi şi* DOCUMENT–MONUMENT.

MASACRU ADMINISTRATIV : 213, 397, 568, 570–571.
MELANCOLIE : 92–99, 111, 180, 406, 408, 476, 530, 538, 601.
– *Vezi şi* DOLIU.
MEMORIE (*mnēmē*) : 18, 34, 43, 62, 75, 344.
~ arhivată : *vezi* DOCUMENT.
~ fericită : 85, 122, 123, 173, 477, 500, 516, 518, 555, 601, 602, 606, 607, 609, 610.
~ împiedicată : 77, 90–102, 113, 158, 317, 536–539, 601.
~ manipulată : 77, 89, 90, 102–109, 113, 158, 199, 539–544, 601.
– Memorare, *aide-mémoire (hypomnēsis)* : 35, 56, 58, 77–89, 172, 174–175, 187, 199, 424, 446, 500, 502, 516, 609.
~ obligată, datorie a ~ : 90, 109–115, 536, 545.(*Vezi şi* Datorie a uitării *la* UITARE.)
~ personală/colectivă : 55, 61, 73, 90–93, 100–104, 110, 116–162, 179, 187, 214, 229, 280, 316, 364, 397, 398, 429, 431, 470–474, 479, 481–484, 487, 490, 498, 536, 537, 539, 542, 544, 575, 576, 606.(*Vezi şi* Atribuire a amintirii *la* ATRIBUIRE.)
– Fenomenologie a ~, fenomene mnemonice : 17–21, 37–62, 69, 73, 100, 109, 114, 115, 118, 134, 145, 149, 152, 154–160, 165, 196, 212, 222, 226, 260, 280, 288, 290, 424–427, 470, 501, 502, 512, 516, 520, 536, 557, 600–602.
– Reminiscenţă, rememorare, reamintire (*anamnēsis*) : 85, 87, 89, 92, 101, 102, 108, 131, 137, 142, 154, 158, 172, 199, 220, 221, 355, 472, 476–477, 496, 515, 533, 535, 536, 538, 540, 557, 610, 611.
– Travaliu al ~ : 47, 94, 99, 109–115, 158, 317, 393, 413, 470, 540, 542, 549, 585, 586, 601, 605, 611. (*Vezi şi* Travaliu al doliului *la* DOLIU.)
– *Vezi şi* AMINTIRE ; ADEVĂR.
MEMORARE : *vezi* MEMORIE.
MENTALITĂŢI : *vezi* Reprezentare–obiect *la* REPREZENTARE.
MOARTE
– în istorie : 246, 283, 290, 428, 439, 440, 441–450, 468, 478, 605.
–Mormînt / Înmormîntare : 282, 413, 428, 447–449, 450, 460, 463, 605, 609.
MODERNITATE : 190, 356, 358, 360, 363, 366, 367, 368, 370, 373, 376–386, 389, 404, 475.
– „Modernitatea noastră" : 363, 400–413.

– Postmodern : 312, 315, 363, 384–387.
MORMÎNT : *vezi* MOARTE.

NARAŢIUNE (ŞI ISTORIE) : 196, 217–232, 288, 290, 291–303, 304, 327, 333, 379, 472, 482, 533.
– Coerenţă narativă : 289, 296–297.
– *vezi şi* Reprezentare istorică *la* REPREZENTARE.
NATALITATE : 360, 436, 457, 462, 593.

OBIECTIVITATE : 49, 50, 118, 140, 202, 205, 359, 364, 409–419, 442, 458, 518.
– *Vezi şi* ADEVĂR ; INTERPRETARE.

PEDEAPSĂ : 394, 545–547, 554, 574.
– *Vezi şi* CULPABILITATE.
PHARMAKON : 169, 171–175, 203, 205, 220, 355, 358, 478, 604.
PLURALITATE UMANĂ : 133, 372–373, 559, 589.
PRESCRIPŢIE : 546, 568–573, 599.
– *Vezi şi* IMPRESCRIPTIBIL.
PREZENŢĂ A ABSENTULUI : *vezi* Imagine–amintire *la* IMAGINE.
PRIVIRE
~ interioară/exterioară : *vezi* Memorie personală/colectivă *la* MEMORIE.
PROBĂ DOCUMENTARĂ : *vezi* DOCUMENT.
– *Vezi şi* ISTORIC ŞI JUDECĂTOR *la* ISTORIC.
PROCES : vezi ISTORIC ŞI JUDECĂTOR *la* ISTORIC. (*Vezi şi* CULPABILITATE.)
PROMISIUNE (FĂGĂDUINŢĂ) : 198, 338, 374, 408, 555, 570, 587–594, 598.
– Imprevizibilitate : 555, 589.
– *Vezi şi* IERTARE.

RĂU
~ moral : 554, 558–562.
~ radical : 596, 597.
– *Vezi şi* CULPABILITATE.
RECUNOAŞTERE : 20, 26, 27, 28, 53, 58, 74, 75–77, 94, 123, 124, 141, 142, 148, 149, 154, 157, 229, 269, 271, 278, 282, 290, 353, 365, 374, 385, 434, 460, 477, 485, 503–506, 513, 518–525, 527, 529–530, 532, 536, 558, 583, 596, 600–602, 604, 608, 609.
– Vezi şi MEMORIE ; Uitare de rezervă la UITARE.
REFLECŢIE : 27, 39, 41, 46, 58, 88, 91, 102, 125, 129, 135, 139, 140, 143, 351, 360, 362–364, 370 376, 377, 379, 381, 384, 388, 393, 397, 400, 404, 409–411, 414, 417, 419, 440, 457–459, 460, 465, 469, 471, 489, 501, 524, 527, 530–556, 557, 558, 560, 585, 593, 609.
REMEMORARE : *vezi* MEMORIE.
REPETIŢIE : 55, 58, 80, 90–93, 95, 101, 317, 343, 374, 429, 462–464, 466, 469, 472, 478, 532, 535, 537, 542, 609.
REPREZENTANŢĂ : *vezi* REPREZENTARE.
REPREZENTARE
– Reprezentanţă : 218, 219, 288, 290, 299, 301, 303, 321, 337–347, 443, 444, 461, 462, 469, 604.
– Reprezentare–obiect : 221–285, 287, 290, 324, 377.
– Reprezentare–operaţiune sau reprezentare istorică : 286–347. (*Vezi şi* operaţiune istoriografică *la* ISTORIOGRAFIE.)

RETORICĂ : *vezi* Discurs istoric *la* ISTORIC.
–*Vezi şi* Imagini şi locuri *la* IMAGINE.

SCĂRI
~ ale timpului : 273, 300, 432, 603.
– Variaţiile de ~ : 227, 228, 234, 253–263, 264, 266, 271, 273, 276.
SCHIMB : *vezi* DAR.
SCRIERE (A ISTORIEI) : *vezi* DISCURSUL ISTORIC.
SCUZĂ : 564, 565, 585.
– *Vezi şi* CULPABILITATE.
SINE : *vezi* REFLECŢIE ; Conştiinţă de sine şi Identitate personală *la* IDENTITATE.
SPAŢIU
~ al experienţei : 366–370, 442, 465, 535.
~ locuit : 176, 177–185.
STRUCTURĂ : 160, 184, 187–193, 197–199, 202, 219, 232, 233, 235–237, 243, 250, 252, 254, 265, 273, 275–277, 281, 294, 295, 299–301, 303–305, 307, 310, 340, 341, 366, 389, 393, 407, 408, 419, 443, 445, 458, 462, 466, 493, 510 ,513, 515, 517, 529, 532, 544, 555, 556, 574, 579, 587, 588, 603, 606, 611.
– *Vezi şi* CONJUNCTURĂ ; EVENIMENT.

TERŢ : 116, 158, 197, 364, 388, 393, 407, 408, 439, 575.
TIMP
– Cronosofie : 187–191, 193, 382, 431.
– Durată : 20, 48, 49, 51, 53, 59, 127, 128, 137–139, 152, 181, 183, 186, 222, 223, 227, 233, 234, 238, 257, 260–262, 267, 272–274, 276, 293, 297, 369, 413, 496, 505–525, 528, 529, 564, 611.
– Impredictibilitate : *vezi* PROMISIUNE (FĂGĂDUINŢĂ).
– Ireversibilitate : *vezi* IERTARE.
– Istorie şi ~ : 420–499.
– Prezent, trecut, viitor : 17–21, 23, 28, 31, 32, 35, 36, 39, 42, 43, 46, 47–53, 56–57, 62, 63, 65–79, 82, 87, 92, 99, 101, 103, 108–115, 120, 125, 126, 129–143, 148, 151, 160, 167, 168, 175, 176, 186–197, 203, 205–207, 214, 216, 218, 225, 226, 229–231, 240, 242, 246, 257, 258, 274–276, 279–280, 284, 287–290, 300–303, 308, 315, 318, 321, 336–338, 342–345, 352–353, 357–359, 363–366, 370–382, 385, 389, 390, 392, 393, 403, 406, 410–416, 423–431, 433, 434, 442, 449, 460–461, 463–467, 470–491, 494, 507, 515, 518–531, 534–539, 541, 544, 546–549, 553, 558, 564–569, 585, 589, 590, 600, 602, 603–606, 610, 611.
– Temporalitate : 60, 178, 273, 274, 275, 423, 425, 427, 430–441, 458, 461.
– Temporalizare : 20, 50, 82, 170, 277, 366, 369, 373–375, 426, 428, 434, 450, 458, 466.
TRECUT : *vezi* TIMP.

UITARE : 22, 23, 28, 38, 44, 45, 47, 48, 55, 56, 58, 62, 81, 83, 86, 87, 89–91, 102, 103, 108, 110 ,113, 115, 117, 123–124, 129, 131, 150, 172, 174, 267, 274, 284, 352–353, 356, 358, 361, 393, 394, 400, 412, 421, 432, 444, 470–472, 474, 500–549, 553, 555, 569, 575, 589–591, 599, 606–612.
– Amnezie : 44, 150, 511, 515, 516, 544, 545, 546, 549, 607, 611.
– *Ars oblivionis* : 89, 500, 515, 609, 610, 611.

~ de rapel : 535–549.
~ de rezervă : 352, 503, 505, 517–535, 606, 607.
–datorie a ~, amnistie : 546–549, 569, 584, 585, 591, 606. (*Vezi şi* MEMORIE ; IERTARE.)
~ fericită : 358, 500, 607–609.
~ prin ştergerea urmelor : 503, 504, 506–516, 606, 607, 610.
UNICITATE : 319, 397, 401, 403–406, 408.
URMĂ
– Amprentă (*sēmeion*) : 22–34, 36, 44, 69, 82, 86, 173, 212, 503, 514, 519, 604.
~ materială : 22, 28, 29, 33, 36, 37, 69, 86, 112, 503, 515, 522, 525. (*Vezi şi* INDICIU.)
– mnezică, corticală : 30, 31, 69, 86, 503, 504, 505, 506, 507, 510–511, 514, 516, 517, 522, 531.
~ psihică, impresie–afecţiune : 30, 31, 503, 504, 505, 516–519, 531.

VICTIMĂ : 109, 112, 197, 214, 392, 394, 427, 567, 574, 577, 579, 586.
– *Vezi şi* CULPABILITATE.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Index de nume şi de opere citate

Caracterele îngroşate trimit la referinţele complete ale lucrării.

LUCRĂRI COLECTIVE SAU ANONIME

– *Ancient and Modern History,* 485 n.
– *Cîntarea Cîntărilor,* 612.
– *Deuteronomul,* 325, 485 n.
– *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi,* **311** n., 318 n., 400 n., 401 n., 402, 404 n.
– *Dictionnaire de l'Académie,* 380 n.
– *Dictionnaire Le Robert,* 327,579.
– *Ecleziastul,* 97, 467 n.
– *Encyclopaedia Universalis,* 236 şi n.
– *Enciclopedia Einaudi,* 213 n., **471** n.
– *Evangheliile,* 582, 590 n., 595 n.
– *Geschichte,Ereignis und Erzählung,* 365 n.
– *History and Theory,* 487 n.
– *Index zu Heideggers Sein und Zeit,* 470 n.
– *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli,* **577** n.
– *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale, une spécificité française?,* 548 n.
– *Poetik und Hermeneutik,* 365 n.
– *Pourquoi se souvenir,* **392 n.**

PERIODICE

– *Annales,* 160, 182 şi n., 183, 223 şi n., 224 n., 226, 230, 231 n., 233 şi n., 234, 235 şi n., 236, 237, 242, 248, 249, 254, 263, 264 şi n., 267, 273, 282 n., 291, 293, 362, 386, 391, 396, 417, 449, 469 şi n.
– *Année sociologique,* 580 n.
– *Communications,* 304 n., 305 n.
– *Critique,* 386 n.
– *Diogène,* 291 n.
– *Esprit,* 608 n.
– *Informations sur les sciences sociales,* 305 n.
– *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung,* 421 n.
– *Le Débat,* 296 n.
– *Les Cahiers,* 337 n.
– *Littérature,* 256 n.
– *Mercure de France,* 527 n.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

– *Proceedings of the Aristotelian Society,* 153 n.
– *Revue d'histoire de la spiritualité,* 447 n.
– *Revue de métaphysique et de morale,* 233 n., 471 n.
– *Revue de synthèse historique,* 231 n.
– *Revue historique,* 231 n., 490.
– *Revue internationale de philosophie,* 527.
– *Salzburger Jahrbuch für Philosophie,* **578** n.
– *Vingtième siècle, revue d'histoire,* 215 n.

ABEL (O.)
– „Ce que le pardon vient faire dans l'histoire", în *Le Poids de la mémoire, Esprit,* **608** n.
– „Tables du pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographique", în *Le pardon. Briser la dette et l'oubli,* **577** n.
AMERY (J.)
– *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable,* **214** şi n., 560.
AMPHOUX (P.)
– *Le Sens du lieu,* **185** n.
ANKERSMIT (F. R.)
– *Narrative Logic : a Semantic Analysis of the Historian's Language,* **299** n.
ANSCOMBE (G. E. M.)
– *Intention,* **221** n.
ANTELME (R.)
– *L'Espèce humaine,* **214** şi n.
ARENDT (H.)
– *Condition de l'homme moderne (The Human Condition),* **161** n., 360, 436, 587–588 n., 590 şi n., 591, 592, 593, 594 n.
– *Les Origines du totalitarisme,* trad. rom. : *Originile totalitarismului,* **407** n.
– *Le Système totalitaire,* **407** n.
– *L'Impérialisme,* **407** n.
– *Sur l'antisémitisme,* **407** n.
ARIÈS (P.)
– *L'Homme devant la mort,* **239** n.
– (sub direcţia, cu G. Duby), *Histoire de la vie privée,* **239** n.
ARISTOTEL
– *Constituţia Atenei,* 546.
– *De anima,* 83 şi n.
– *De memoria et reminiscentia,* în *Parva Naturalia,* 31 şi n., 35, 82, 83 şi n., 110, 186.
– *Etica Nicomahică,* 112 n., 422.
– *Fizica,* 32 şi n., 62, 186.
– *Metafizica,* 36, 39, 420.
– *Poetica,* 71 şi n., 296 şi n., 297 şi n., 308 n., 322, 323 n., 343, 380, 405 n.
– *Politica,* 117.
– *Retorica,* 323.
– (atribuită lui) *Probleme,* 96.
ARNAUD (A.) ŞI NICOLE (P.)
– *La logique ou l'art de penser,* 281, 324, 325 n.
ARON (R.)
– *Introduction à la philosophie de l'histoire, essai sur les limites de l'objectivité historique,* 208, **410** n., 465.
– *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire,* **410** n.
AUDARD (C.)
– *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme,* t. I, *Bentham et ses précurseurs (1711 – 1832),* **209** n.

AUERBACH (E.)
– *Mimesis : reprezentarea realității în literatura occidentală,* **314** n.
AUGÉ (M.)
– *Les Formes de l'oubli,* **610** n.
AUGUSTIN (SFÎNTUL)
– *Confesiuni,* 50, 83 și n., **121** și n., 122, 123 și n., 125 și n., 153, 162, 194, 366, 425, 430, 525.
– *Cetatea lui Dumnezeu,* 431.
AZOUVI (F.)
– „La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes", în *L'Individu dans la pensée moderne, XVII-e – XVIII-e siècle,* **509 n.**

BACHELARD (G.)
– *Poétique de l'espace ;* trad. rom. : *Poetica spațiului,* 180.
BACON (F.)
– *Noul Organon,* 86.
BAHTIN (M.)
– *Rabelais,* 232 n.
BARRET–KRIEGEL (B.)
– *L'Histoire à l'âge classique,* **209** n.
BARTH (F.)
– *Ethnic Groups and Boundaries,* **258** n.
– *Selected Essays of Frederick Barth,* t. I, *Process and Form in Social Life,* **258** n.
BARTHES (R.)
– *Le Bruissement de la langue,* **305** n.
– *Les Niveaux de sens du récit,* în *Poétique du récit,* **304** n.
– *Poétique du récit,* **304** n.
– „Introduction à l'analyse structurale du récit", *Communications,* **304** n.
– „Le discours de l'histoire", în *Le Bruissement de la langue,* **305** n.
– „L'effet du réel" în *Le Bruissement de la langue,* **305** n.
BAUDELAIRE (C.)
– *Exposition universelle de 1855 ;* trad. rom. : *Expoziția universală din 1855,* 383.
– *Le Peintre de la vie moderne ;* trad. rom. : *Pictorul vieții moderne, 383.*
– *Les Fleurs du Mal ;* trad. rom. : *Florile răului,* 98, 99, 475.
BAUER (G.)
– *„Geschichtlichkeit" Wege und Irrwege eines Begriffs,* **451** n.
BAURTY–LACANTINERIE (G.) și TISSIER (A.)
– *Traité théorique et pratique de Droit civil. De la prescription,* **569** n.
BEDARIDA (F.)
– *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945–1995,* **204** n., 342 n.
BENJAMIN (W.)
– *Angelus Novus,* **605** n.
– *Écrits français,* **605** n.
– *Illuminationen,* **605** n.
– *Oeuvres, II, Poésie et Révolution,* **605** n.
– *Schriften,* **605** n.
– „Thèses sur la philosophie de l'histoire" în *Oeuvres, II, Poésie et Révolution,* **605** și n.
BENTHAM
– *Traité des preuves judiciaires,* 209.
BENVENISTE (É.)
– *Le Vocabulaire des institutions indo–européennes,* **197** n., 201 n.
– *Problèmes de linguistique générales,* **219** n.

BERGSON (H.)
– *La Pensée et le Mouvant* ; trad. rom. : *Gîndirea şi mişcarea*, 524 n., 525 n.
– *L'Énergie spirituelle* 45 şi n.
– *Matière et Mémoire* ; trad. rom. : *Materie şi memorie*, 31, **42** şi n., 43, 45–47, 59, 69, 70, 71, 421, 505, 517 şi n., 520–525, 526, 527 şi n., 528, 529, 530.
– Oeuvres, **42** n., 45 n.
BERMAN (A.)
– *La Technique psychanalytique*, **90** n.
BERNET (R.)
– „Die ungegenwärtige Gegenwart, Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analysis des Zeitbwusstseins (Prezentul non–prezent, prezenţă şi absenţă în analiza husserliană a conştiinţei timpului) în *Phänomenologische Forschungen*, **143** n., 144 n.
– „Einleitung" la *Texte Zur Phänomenologie des inneren Zeitbwussteins (1893–1917)*, **143** n.
– „L'autre du temps", în *Emmanuel Levinas, Positivité et Transcendance*, **144** n.
BERQUE (A.)
– (cu P. Nys) *Logique du lieu et Oeuvre humaine*, **185** n.
BERTHOZ (A.)
– *Le Sens du mouvement*, **511** n.
BIRNBAUM (O.)
– *The Hospitality of Presence. Problems of Otherness in Husserl's Phenomenology*, **144** n.
BLOCH (M.)
– *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, **205** şi n., 206 n., 207 n., 210 n.
– *La Société féodale*, 232.
– *Les Rois thaumaturges*, 232, 391 n.
– *L'Étrange Défaite*, 413 n.
– „Essai d'une logique de la méthode critique", în *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, 210.
BOLTANSKI (L.)
– (cu L. Thévenot), *De la justification . Les économies de la grandeur*, **161** n., 270 n., 335 n.
– *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, **269** n., 580 n.
– *Les Cadres. La formation d'un groupe social*, **268** n.
BOOTH (W. C.)
– *Retorica romanului*, **308** n.
BORGES (J. L.)
– „Funes qui n'oubliait pas", în *Fictions (Ficciones)*; trad. rom. *Funes, cel ce nu uită*, în *Opere I*, 487, **501** n.
BOUDON (R.)
– *Effets pervers et Ordre social* ; trad. rom. : *Efecte perverse şi ordine socială*, 262 n.
BOURDALOUE
– *Sermons* ; trad. rom. *Predicile de Advent*, 569 n.
BOURDIEU (P.)
– *La Distinction, critique sociale du jugement*, **253** n.
– (cu J.–D. Wacquant) *Réponses*, **253** n.
BRAUDEL (F.)
– *Civilisation matérielle. Économie et Capitalisme, XV-e – XVIII-e siècle*, **184** şi n., 234.
– *Écrits sur l'histoire*, **233** n.
– *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de*

Philippe II ; trad. rom : *Mediterana și lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea*, **184** și n., 233 n., 254, 256, 418.
– *L'Identité de la France*, **336** n.
BRETON (A.)
– *L'Amour fou*, **602** n.
BROWNING (C. R.)
– „German memory, judicial interrogation and historical reconstruction : writing perpetrator history from postwar testimony", în *Probing the Limits of Representation*, 316 n.
BRUNO (G.)
– *Despre umbrele ideilor (De umbris idearum)*, 85, 96 n.
BURNYEAT (M.)
– *Introduction au Théétète de Platon*, **24** n., 26 n.
BUSER (P.)
– *Cerveau de soi, Cerveau de l'autre*, **512** n.

CAMUS (A)
– *La Chute* ; trad. rom. : *Căderea*, 575.
CANGUILHEM (G.)
– *La Connaissance de la vie*, **79** și n., 183 n., 511.
– „Le vivant et son milieu", în *La Connaissance de la vie*, 183 n.
CASEY (E. S.)
– *Getting Back into Place, Toward a Renewed Understanding of the Place–World*, **179** n., 181 n.
– *Imagining*, 179 n.
– *Remembering. A phenomenological Study*, **54** n., 55, 61 n., 87 n., 179 n., 182, 512.
CAZZANIGA (G.) și ZARKA (C.)
– (sub direcția) *L'Individu dans la pensée moderne, XVII-e – XVIII-e siècle*, **509** n.
CERTEAU (M. de)
– *L'Absent de l'histoire*, **245** n., 246, 446 și n., 447 n.
– *La Fable mystique* ; trad. rom. : *Fabula mistică*, **447** n., 449.
– *La Possession de Loudun*, **248** n., 259.
– *L'Écriture de l'histoire*, **166** n., 202 și n., 203 n., 245 și n., 246–248, 286 n., 412 n., 447 și n.
CERUTTI (S.)
– „Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition", în *Les formes de l'expérience*, 267 n.
CHANGEUX (P.)
– (cu P. Ricoeur) *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, **155** n., 507 n.
CHAPOUTHIER (G.)
– *La Biologie de la mémoire*, **78** n.
CHARLES–SAGET (A.)
– *Retour, Repentir et Constitution de Soi*, **595** n.
CHARTIER (R.)
– *Au bord de la falaise*, **272** n., 280 n., 283 n., 306 n., 338 n., 341 n.
– *Lectures et Lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, **279** n.
– *Préface à La Société de cour*, 249, 252 n.
– (sub direcția) *Histoire de la lecture. Un bilan des recherches*, 279.
– (cu J. Le Goff și J. Revel) *La Nouvelle Histoire*, **279**.
CHÂTELET (F.)
– *La Naissance de l'histoire*, **169** n.
CHAUNU (P.)
– *Histoire quantitative, Histoire sérielle*, **223** n.

CICERO
– *De inventione,* 83 n.
– *De oratore,* 83 n.
– *Disputes tusculanes, 83 n.*
– (fals atribuită lui) *Ad Herennium,* 81, 82, 83.
CLARK (A.)
– *Being there : Putting Brain, Body and World together again,* **511** n.
COLLINGWOOD (R. G.)
– *The Idea of History,* **464** şi n.
CONDORCET
– *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain,* 379.
CORBIN (A.)
– *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII-e – XIX-e siècle,* **239** n.
CURTIUS (E. R.)
– *Literatura europeană şi Evul Mediu latin,* **378** n.

DANTE
– *Divina Comedie,* 84 şi n.
DASTUR (F.)
– *Heidegger et la Question du temps,* **432** n., 433 n.
– *La Mort. Essai sur la finitude,* **435** n.
DELACROIX (C.)
– „Histoire du «tournant critique»", în *Espaces, Temps, Les Cahiers,* **469** n.
DELEUZE (G.)
– *Le Bergsonisme,* **522** n., 523–524, 528 n.
– *Nietzsche et la Philosophie,* **591** n.
DELUMEAU (J.)
– *L'Aveu et le Pardon. Les difficultés de la confession, XVII-e – XVIII-e siècle,* **591** n.
– *La Peur en Occident,* 239 n., 591 n.
– *Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident,* 591 n.
DERRIDA (J.)
– *De la grammatologie,* **170** şi n.
– *La Dissémination ;* trad. rom. : *Diseminarea,* **171** n.
– „Le siècle et le pardon", *Le Monde des débats,* **565** şi n.
DESCARTES (R.)
– *Discurs asupra metodei,* 20, 86, 88, 209.
– *Entretien avec Burman,* 127 n.
– *Les Principes de la philosophie,* 127 n.
– *Meditaţii despre filosofia primă,* 127.
– *Răspunsuri la Întîmpinări,* 127 şi n.
DESCOMBES (V.)
– *Philosophie par gros temps,* 383 n.
– „Les essais sur le don", în *Les Institutions du sens,* **580** n.
– „Une question de chronologie", în Jacques Poulain, *Penser au présent,* **381** şi n.
DÉTIENNE (M.)
– (cu J.–P. Vernant) *Les Ruses de l'intelligence : la mētis des Grecs,* 211 n., 237, 240 n., 327.
DIDEROT (D.) şi D'ALEMBERT
– *Encyclopédie,* 379 n.
DILTHEY (W.)
– *Avant–propos aux Oeuvres I,* 456.
– *Avant–propos de 1911,* 456.
– *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit. Oeuvres, t. I,* 453 şi n., 454.

– *Discours inaugural à l'Académie des sciences*, în *Oeuvres, t. I*, 454 şi n.
– *Discours inaugural du soixante-dixième anniversaire*, în *Oeuvres, t. I*, 454 şi n., 456.
– *Idée d'une psychologie descriptive et analytique*, 455, 456.
– *L'Édification du monde de la vie dans les sciences de l'esprit*, **453** şi n.
– *Oeuvres*, **453**n., 454 n.
– *Philosophie und Geisteswissenschaft*, **454** n.
– *Sur l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques*, 453 n.
– *Vie de Schleiermacher*, 455.
DOSSE (F.)
– *L'Histoire*, **166** n., 223 n., 288 n., 420 n., 424 n., 468 n.
– *L'Histoire en miettes. Des „Annales" à la nouvelle histoire*, **182** şi n., 183, 184, 233 n.
DOSTOIEVSKI (F.)
– *Fraţii Karamazov*, **592** şi n.
DOUGLAS (M.)
– *How Institutions Think*, **148** n.
– Introducere la traducerea engleză a lucrării *La Mémoire collective*, **147** n.
DULONG (R.)
– *Le Témoin occulaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, **195** n., 196, 197 n., **199** n., 209 n., 213, 214 şi n.

ELIAS (N.)
– *La Dynamique de l'Occident*, **249** şi n., 251 şi n., 262.
– *La Société de cour*, 249 şi n., 252 n., 274, 328 n.

ESCHIL
– *Eumenidele*, 607.

FARGES (A.)
– *Le Goût de l'archive*, **220** n., 418 n.
FARRELL KRELL (D.)
– *Of Memory, Reminiscence and Writing. On the Verge*, **22** n., 24 n.
FAVIER (J.)
– (sub dir.) *Histoire de France*, **413** n.
– (cu D. Neirinck) „Les archives", în *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945–1995*, 204 n.
FEBVRE (L.)
– *Combat pour l'histoire*, **231** n.
– *Marguerite de Navarre*, 231.
– *Le Problème de l'incroyance au XVI-e siècle : la religion de Rabelais*, **231** n., 232 n.
– *Un destin, M. Luther*, **231** şi n.
FERRY (J. M.)
– *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, **161** n.
FINKIELKRAUT (A.)
– *L'Avenir d'une négation. Réflexion sur la question du génocide*, **544** n.
FLØISTAD (G.)
– (sub direcţia) *Philosophical Problems Today*, **166** n., 340 n.
FOUCAULT (M.)
– *Histoire de la clinique* ; trad. rom. : *Naşterea clinicii* 245 n.
– *Histoire de la folie* ; trad. rom. *Istoria nebuniei în epoca clasică*, 259.
– *L'Archéologie du savoir* ; trad. rom. : *Arheologia cunoaşterii*, 242

şi n., 244 n., 245 n., 247, 491.
– *Les Mots et les Choses* ; trad. rom. : *Cuvintele şi lucrurile*, 247.
– *Surveiller et punir* ; trad. rom. : *A supraveghea şi a pedepsi*, 268.
FREUD (S.)
– *Angoasă în civilizaţie*, 100.
– *Cinq leçons sur la psychanalyse*, 92 n.
– *Gessamelte Werke*, **90** n., 91, 92.
– *Interpretarea viselor*, 198.
– *Métapsychologie*, **92** n., 99.
– *Moise de Michelangelo*, 100, 211.
– *Psychopathologie de la vie quotidienne*, 538–539.
– *Totem şi tabu*, 100.
– *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, 100.
– *Viitorul unei iluzii*, 100,
– „Remémoration, répétition, perlaboration" în *Gesammelte Werke*, **90** n., 92 n.
– „Deuil et mélancolie", în *Gesammelte Werke*, **92** şi n.
FRIEDLANDER (S.)
– (sub direcţia) *Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution"*, **213** n., 311 şi n., 312 şi n., 314, 315 n.
FRYE (N.)
– *Anatomia criticii*, 308.
FURET (F.)
– „De l'histoire–récit à l'histoire–problème", în *L'Atelier de l'histoire*, **291** n.
FURETIÈRE
– *Dictionnaire universel*, 281.

GACON (S.)
– „L'oubli institutionnel", în *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale, une spécificité française?* **548** n.
GADAMER (H. G.)
– *Adevăr şi metodă*, **345** n.
GAGNEBIN (J. M.)
– *Histoire et Narration chez Walter Benjamin*, **605** n.
GARAPON (A.)
– „La justice et l'inversion morale du temps", în *Pourquoi se souvenir?*, **392** n.
GEERTZ (C.)
– *The Interpretation of Cultures*, **105** n., 280.
GIFFORD (P.)
– „Socrates in Amsterdam : the uses of irony in «La Chute»", *The Modern Language Review*, **575** n.
GINZBURG (C.)
– *Le Fromage et les Vers*, **258** şi n., 259.
– *Le Juge et l'Historien*, **390** şi n., 391.
– *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, **156** n., 210 n., 211, 260 n.
– Prefaţă la Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin (Donaţia lui Constantin)*, **208** n., 342.
– „Traces. Racines d'un paradigme indiciaire", în *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, 156 n., 210 n., 260 n.
GOMBRICH (E. H.)
– *Artă şi iluzie.Studiu de psihologie a reprezentării picturale*, **282** n.
– *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*, **282** n.
GOUHIER (H.)
– *Le Théâtre et l'Existence*, **80** n.
GRANGER (G. G.)
– *Essai d'une philosophie du style*, **309** n.

GREISCH (J.)
– *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de „Sein und Zeit"*, **435** n., 436, 454 n., 459 n., 462 n., 466 n., 467 n.
GRIMAUDI (M.)
– „Échelles, pertinence, configuration", în *Jeux d'échelles*, 256 n.
GUITTON (J.)
– *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, **121** n.

HABERMAS (J.)
– *Connaissance et Intérêt*, trad. rom. : *Cunoaştere şi interes*, **107** n.
– „Une manière de liquider les dommages. Les tendances apologétiques dans l'historiographie contemporaine allemande", în *Devant l'histoire*, 318 n.
HALBWACHS (M.)
– *La Mémoire collective*, **147** n., 148, 149 şi n., 480 n., 482 n., 483 n.
– *Les Cadres sociaux de la mémoire*, **148** n.
HART (H. L.)
– „The ascription of responsibility and rights", în *Proceedings of the Aristotelian Society*, 153 n.
HARTMANN (N.)
– *Etica*, 563.
HARTOG (F.)
– (adunat şi comentat de) *L'Histoire d'Homère à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire*, **165** n.
– *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, **169** n., 221 n., 302 n.

HEGEL (F.)
– *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, 146, 371 n.
– *Fenomenologia spiritului*, 146, 328 n., 346 n., 452, 609 n.
– *Filosofia istoriei*, 191.
– *Logica*, 371 n., 423.
– *Prelegeri despre istoria filosofiei*, 452.
– *Principiile filosofiei dreptului*, 334.
– *Raţiunea în istorie*, 371 şi n., 375 n.
HEIDEGGER (M.)
– *Fiinţă şi Timp (Sein und Zeit)*, 54, **421** şi n., 423, 426, 427, 432, 434 şi n., 435 şi n., 441, 442, 443 n., 444, 450, 453 n., 456, 457 n., 461 n., 463, 465, 466–468, 470 n., 533 n., 534 n., 535 şi n., 588.
HELVÉTIUS
– *De l'esprit*, 88.
HENRY (M.)
– *Marx*, t. I, *Une philosophie de la réalité*, **107** n.
HERODOT
– *Istorii*, 165 n., 302 n.
HEUSSI (K.)
– *Die Krisis des Historismus*, **343** n.
HILDESHEIMER (F.)
– *Les Archives de France. Mémoire de l'histoire*, **204** n.
HILLGRUBER (A.)
– *Zweierlei Untergang : die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des Europäischen Judentums*, **314** n., 403.
HOMANS (P.)
–*The Ability of Mourn*, **92** n.
HOMER
–*Odiseea*, 169 n., 182, 610.

HUSSERL (E.)
– *Einleitung in die logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen* (1906–1907), **66** n.
– *Errinerung, Bild, Phantasie,* 142.
– *Erste Philosophie (1923–1924),* **66** n.
– *Ideen I,* 54, 68, 140.
– *Husserliana I,* **144** n.
– *Husserliana VIII,* **66** n.
– *Husserliana X,* **63** şi n., 64–65 n., 68 şi n., 136 n.
– *Husserliana XXIII,* 53, **63** şi n., 64–65 n., 67 şi n., 68 şi n., 143 şi n.
– *Husserliana XXIV,* **66** n.
– *La Crise des sciences européennes,* 158.
– *Meditaţii carteziene,* 134–136, **144** şi n., 145, 146, 157, 159, 422–423.
– *Prelegeri pentru o fenomenologie a conştiinţei interne a timpului (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins),* **48** şi n., 49, 52–54, 59, 63, **64–65** şi n., 67–69, 134, 135, 136 şi n., 137, 138, 139 şi n., 140 şi n., 142–145, 526.
– *Phantasie, Bild, Erinnerung,* 68, 519, 530.
– *Recherches logiques,* 68, 339.
– *Vorstellung, Bild, Phantasie (1898–1925),* **63** şi n., 144 n.
HUTTON (P. H.)
– *History as an Art of Memory,* 147 n., 172.
– „Maurice Halbwachs as historian of collective memory", în *History as an Art of Memory,* **147** n.
HYPPOLITE (J.)
– „Aspects divers de la mémoire chez Bergson", *Revue internationale de philosophie,* **527** n.
– „Du bergsonisme à l'existentialisme", *Mercure de France,* **527** n.

JANKÉLÉVITCH (V.)
– *Le Pardon* ; trad. rom. : *Iertarea,* **572** n.
– *L'Imprescriptible,* **571** n.
– *L'Irréversible et la Nostalgie* ; trad. rom. : *Ireversibilul şi nostalgia,* **588** n.
– *Pardonner?* **572** n.
JASPERS (K.)
– *La Culpabilité allemande (Die Schuldfrage),* trad rom. : *Conştiinţa culpei,* **567**, 573, 574, 575, 608.
– *Philosophie. Orientation dans le monde. Éclairement de l'existence. Métaphysique,* **556** n.
JAUSS (H. R.)
– *Pour une esthétique de la réception,* **376** n., 379 n., 380 n.
– „La «Modernité» dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui", în *Pour une esthétique de la réception,* **376** n.
JERVOLINO (D.)
– *L'Amore difficile,* **553** n.
JOYCE (J.)
– *Ulise,* 182.

KANT (E.)
– *Critica facultăţii de judecare,* 294, 362, 366 n., 422.
– *Critica raţiunii pure,* 170, 528.
– *Essai pour introduire en philosophie le concept de valeur négative,* **558** n.
– *Essai sur le mal radical,* în *Philosophie de la religion dans les limites de la simple raison,* 596, 597.
– *Estetica transcendentală,* 178.

– *Fundamentele metafizicii moravurilor,* 596.
– *Le Conflit des facultés,* 366–367 n.
– *Oeuvres philosophiques,* **558** n.
– *Philosophie de la religion dans les limites de la simple raison,* 597–598 *şi n.*
– „Dreptul de a graţia" în *Metafizica moravurilor,* **545** n.
KIERKEGAARD (S.)
– *Discours édifiants à divers points de vue,* **611** şi n., 612.
KANTOROWICZ (E. H.)
– *Les Deux Corps du roi,* **325** n.
KEATS (J.)
– „Ode of Melancoly", 99 n.
KELLNER (H.)
– *Language and Historical Representation. Getiing the Story Crooked,* **309** n.
KEMP (P.)
– *L'Irremplaçable,* **583** n.
KLIBANSKY (R.), PANOFSKY (E.), SAXL (F.)
– *Saturn and Melacholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art,* **95** şi n., 97 şi n., 99 n.
KODALLE (K. M.)
– *Verzeihung nach Wendezeiten?* **563** n., **575, 576.**
KOSELLECK (R.)
– *Le Futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques (Die Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten),* 276 n., **300** şi n., 301 n., 322 n., 365 n., 366, 367 n., 368 şi n., 369, 370, 373 şi n., 374, 375 n.
– *L'Expérience de l'histoire,* 276 n., **367** n., 368 n., 370 n., 373, 376.
– „Geschichte", în *Lexique historique de la langue politico-sociale en Allemagne,* **365** şi n., 366, 368, 370–371, 376.
– „Le concept d'histoire", în *L'Expérience de l'histoire,* 368 n.

LA CAPRA (D.)
– „Representing the Holocaust : reflections on the historians' debate", în *Probing the Limits of Representation,* 316, 317 şi n.
LACOMBE (P.)
– *De l'histoire considérée comme science,* **215** n.
LA FONTAINE (J. de)
– „Corbul şi Vulpea", 328 n.
LECLERC (G.)
– *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance,* **79** n.
LEGENDRE (P.)
– *L'Inestimable. Objet de la transmission. Essai sur le principe généalogique en Occident,* **462** şi n.
LE GOFF (J.)
– *Histoire et Mémoire,* **378** şi n., 471.
– *Mémoire et Histoire,* 470.
– (cu R. Chartier şi J. Revel) *La Nouvelle Histoire,* **193** n.
– (cu P. Nora) *Faire de l'histoire,* **166** şi n., 189 n., 202 n., 218 n., 238 şi n., 239, 278 n., 367 n., 447 n., 497 n., 498.
– „Les mentalités : une histoire ambiguë", în *Faire de l'histoire,* 238 n., 278 n.
– „Documento/monumento", în *Encyclopedia Einaudi,* **213** n.
LEIBNIZ (G. M.)
– *Monadologia,* **127** n.
– *Nouveaux Essais sur l'entendement humain,* 532.

LEJEUNE (P.)
– *Le Pacte autobiographique* ; trad. rom. : *Pactul autobiografic*, **321** n.
LEPETIT (B.)
– (sub direcţia) *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, **160** n., 227, 264, 267 n., 273 şi n., 275 n., 276 şi n., 470 n.
– „De l'échelle en histoire", în *Jeux d'échelles* **255** n., 256.
– „Histoire des pratiques, pratique de l'histoire", în *Les Formes de l'expérience*, **267** n.
LE ROY LADURIE (E.)
– *Histoire du climat depuis l'an mil*, **238** n.
– *Les Paysans de Languedoc*, 411.
– *Montaillou, village occitan*, 449.
LEROY–GOURHAN (A.)
– *Le Geste et la Parole* ; trad. rom.: *Gestul şi cuvîntul*, 471.
LEVI (G.)
– *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVI-e siècle*, 260 şi n., 262, 265 n., 275 şi n.,
– „I pericoli del Geertzismo", *Quaderni storici*, 258 n.
LEVI (P.)
– *Les Naufragés et les Rescapés*, **201** n., 213.
– *Se questo e un uomo* ; trad. rom. : *Mai e aceasta oare un om?...*, **200–201** n., 213 n., 214 n.
LEVINAS (E.)
– *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 126, **440** n.
– *Le Temps et l'Autre*, **144** n., 467.
– *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* ; trad. rom. : *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate*, **439** şi n., 440.
LÉVI–STRAUSS (C.)
– *Anthropologie structurale* ; trad. rom. : *Antropologie structurală*, **233** n., 235.
– *Race et Histoire*, **191** n.
– *Tristes tropiques* ; trad. rom. : *Tropice triste*, 235.
„Histoire et ethnologie", *Revue de métaphysique et de morale*, 233 n.
– „Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", în *Sociologie et Anthropologie*, 580 n.
LÉVI–BRUHL
– *Carnets*, 239.
LITTRÉ (É.)
– *Dictionnaire*, 451 n.
LLOYD (G. E. R.)
– *Pour en finir avec les mentalités (Demystifying Mentalities)*, **240** şi n., 241 şi n.
LOCKE (J.)
– *Al Doilea tratat despre cîrmuire*, **133** şi n., 134 şi n.
– *Eseul asupra intelectului omenesc*, 127 n., 133.
– *Identité et Différence. L'invention de la conscience*, 127 n., 128.
LORAUX (N.)
– *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, **546** n., 547, 607.
LYOTARD (J. F.)
– *La Condition postmoderne* ; trad. rom. : *Condiţia postmodernă*, **386** n., 387 n.
– *Le Différend*, **387** n.

MANDEVILLE
– *Fable des abeilles, (Fabula albinelor)*, 581.
MANDROU (R.)

– *De la culture populaire en France aux XVII-e et XVIII-e siècles,* **236** n.
– *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique,* **236** n.
– *La Bibliothèque bleue de Troyes,* **236** n.
– *Magistrats et Sorciers en France au XVII-e siècle. Une analyse de psychologie historique,* 236 n.
MANN (T.)
– *Muntele vrăjit* 322.
MARGUERAT (D.) şi ZUMSTEIN (J.)
– *La Mémoire et le Temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard,* **452** n.
MARIN (L.)
– *Des pouvoirs de l'image,* **283** şi n., 284, 333 n.
– *La Critique du discours. Études sur la „Logique de Port–Royal" et les „Pensées" de Pascal,* **281** n., 330 n., 331 n.
– *Le Portrait du roi,* **284** şi n., 324 şi n., 325–326 şi n., 328 şi n., 333 n., 335.
– *Opacité de la peinture. Essais sur la représentation du Quatrocento,* **323** n.
– „Une ville, une campagne de loin... paysage pascalien", *Littérature,* 255 n.
MARION (J. L.)
– *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation,* **533**.
– *Réduction et Donation,* **533**.
MARROU (H. I)
– *L'Ambivalence de l'histoire chez Saint Augustin,* **431** n.
– *La Théologie de l'histoire,* 431 n.
– *De la connaissance historique,* **217** şi n., 412, 415.
MARX (K.)
– *Ideologia germană,* 106, 373 n.
MAUSS (M.)
– *Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques,* în *Sociologie et Anthropologie* ; trad. rom. : *Eseu despre dar,* **580** şi n., 581.
– *Sociologie et Anthropologie,* **580** n.
MERLEAU–PONTY (M.)
– *La Structure du comportement,* 79.
– *Phénoménologie de la perception,* 180.
MICHELET (J.)
– *Histoire de France,* 336 şi n., 463–464.
– *Journal,* 449 n.
MINK (L. O.)
– *Historical Understanding,* **225** n., 294.
– *Narrative Form as a Cognitive Instrument,* 295.
MOMIGLIANO (A.)
– „The place of Herodotus in the history of historiography", *Studies in Historiography,* **169** n.
– „Time and ancient historiography", în *Ancient and Modern History,* **485** n.
MONTAIGNE (M. de)
– *Essais* ; trad. rom. : *Eseuri,* 88, **437** n., 441.
MOSES (S.)
– *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem,* **605** n.
MUSSET (A. de)
– *Confessions d'un enfant du siècle* ; trad. rom. : *Spovedania unui fiu al veacului,* 475.

NABERT (J.)
– *Éléments pour une éthique,* **556** n., 558, 560.
– *Essai sur le mal,* **559 n.**, 560, **561** n.
NAGEL (T.)
– *Égalité et Partialité,* **388** n.
NEIRINCK (D.)
– (cu J. Favier) „Les archives", în *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945–1995,* 204 n.
NIETZSCHE (F.)
– *Considerații inactuale II. Despre foloasele și daunele istoriei pentru viață,* 89, 171, 172, 174, **354** și n., 355 și n., 487.
– *Genealogia moralei,* **590** și n., 591, 608.
NOLTE (E.)
– *Devant l'histoire,* 402.
– „Un passé qui ne veut pas passer" în *Devant l'histoire,* 311 n.
NORA (P.)
– (sub direcția) *Les Lieux de mémoire,* **113** și n., 114, 336 n., 488 n., 489, 491 n., 494, 495, 497 și n., 499.
– (cu J. Le Goff) *Faire de l'histoire,* **166** și n., 189 n., 202 n., 218 n., 237, 238 și n. , 278n., 367n.,447n., 496, 497 n., 498.
– „La nation sans nationalisme", în *Espaces temps. Les Cahiers,* **337** n.
– „Le retour de l'événement", în *Faire de l'histoire,* 189 n., 218 n., 497 n.
NYS (P.)
– (cu A. Berque) *Logique du lieu et Oeuvre humaine,* **185** n.

OSIEL (M.)
– *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law,* **319** n., 397 și n., 400, 405 n.
OST (F.)
– *Le Temps du droit,* **589** n.

PASCAL (B.)
– *Discours sur la condition des grands,* 333 n.
– *Pensées ;* trad. rom. : *Cugetări,* 253, 255, 284, 325, 327, 329, 330.
PETIT (J. L.)
– *Du travail vivant au système des actions. Une discussion de Marx,* **107** n.
– (sub direcția) *L'Événement en perspective,* **200** n.
– (editat de) *Les Neurosciences et la Philosophie de l'action,* **511** n.
PHARO (P.) și QUÉRÉ (L.)
– (sub direcția) *Les Formes d'action,* **269** n., 276.
PLATON
– *Menon,* 37, 40, 532.
– *Phaidon,* 436, 509.
– *Phaidros,* 29, 30, 82, 169, **171** și n., 175, 177–178, 204, 219, 230, 354, 355, 358, 359, 429, 479, 490, 492, 581 n., 603, 604.
– Philebos, 29 și n., 30, 518, 522 n., 530.
– *Republica,* 30 n., 117, 257, 360.
– *Sofistul,* 22, **26** și n., 27, 29, 36, 37, 325.
– *Theaitetos,* 22–24, 25 n., 26 și n., 27, 28, 29, 34, 36, 37, 82, 141, 172 n., 503, 515, 518, 532.
PLOTIN
– *Enneadele,* 595 n.
POMIAN (K.)
– *L'Ordre du temps,* **187** și n., 190 n.
– „L'histoire des structures", în *La Nouvelle Histoire,* **193** n.
PONS (S.)
– *Apartheid. L'aveu et le pardon,* **584** n., 585 n.

POULAIN (J.)
–(sub direcţia) *Penser au présent,* **381** n.
PROST (A.)
– *Douze Leçons sur l'histoire,* **215** n., 224 n.
– „Seignobos revisité", *Vingtième Siècle, revue d'histoire,* **215** n., 231 n.
PROUST (M.)
– *À la recherche du temps perdu ;* trad. rom. *: În căutarea timpului pierdut,* 40, 55, 58, 84, 530, 610.

QUINTILIAN
– *Institutio oratoria,* 208.

RACINE (J.) şi BOILEAU (N.)
– *Éloge historique du Roi sur ses conquêtes depuis l'année 1672 jusqu'en 1678,* 327.
RAD (G. VON)
– *Theologie des Alten Testaments,* **486** n.
RANCIÈRE (J.)
– *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir,* **417** şi n., 418 şi n., 448, 449 n.
RANKE (L.)
– *English History,* 336 n.
– *Nachlass,* 336.
RAWLS (J.)
– *Théorie de la justice,* 388.
REMOND (R.)
– *Les Droites en France,* **277** şi n.
– (cu J. F. Sirinelli) *Notre siècle, 1918–1988,* ultimul volum din *L'Histoire de France,* 412, 413 n.
– „Introduction" la *Notre siècle, 1918–1988,* 412, 413.

RENTHE-FINK (L. VON)
– *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck,* **450–451** n., 455, 456.
REVAULT D'ALLONNES (M.)
– *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique,* **561** n.
REVEL (J.)
– (sub direcţia) *Jeux d'échelles, La microanalyse de l'expérience,* **160** n., 255 n., 256 n., 260 n., 261 n., 263 n., 267 n., 340 n.
– (cu R. Chartier şi J. Le Goff) *La Nouvelle Histoire,* **193** n.
– „L'insitution et le social", în *Les Formes de l'expérience,* 267 n.
– „Microanalyse et construction du social", în *Jeux d'échelles,* 255 n.
– „Microhistoire et construction du social", în *Jeux d'échelles,* 340 n.
– „Présentation" : prezentarea lucrării lui Levi (G.) *Le Pouvoir au village,* 275 n.
RICARDOU (J.)
– *Le Nouveau Roman* ; trad. rom. : *Noul Roman,* 305 n.
RICŒUR (P.)
– *A l'école de la phénoménologie,* **145** n.
– *Amour et Justice,* **580** n.
– *Du texte à* l'action *: essais d'herméneutique* ; trad. rom. : *De la text la acţiune (eseuri de hermeneutică),* **202** n., 265 n., 276 n.
– *Histoire et vérité* ; trad. rom. *Istorie şi adevăr,* **409** n., 412 n.
– *La Métaphore vive* ; trad. rom. : *Metafora vie,* 302, 324, 344 n.

– *Lectures 2, La contrée des philosophes,* 107 n.
– *Le Juste,* **270** n., 394 n.
– *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie,* **562** n.
– *l'Idéologie et l'Utopie,* **104** n., 106 n., 107 n., 265 n., 280 n., 331 n.
– *Philosophie de la volonté,* **98** n. 353, 532 n., 557.
– *Soi-même comme un autre,* **38** n., 76 n., 132 n., 153 şi n., 162, 198 n., 442, 467 n., 477, 599.
– *Temps et Récit,* 28, 71, 121 şi n., 125, 134, 138 n., 144 n., 159 n., 181 n., 184, 185 şi n., 204 şi n., 213 n., 221 n., 224 n., 225, 233 n., 289 n., 293 şi n., 294 şi n., 296 n., 297 n., 303 n., 304 şi n., 306 n., 314 n., 320 n., 321 n., 338, 343 şi n., 345 n., 365 şi n., 370, 371 n., 417 n., 423 n., 430 n., 433 n., 459 n., 462 n., 480 şi n.
Temps et Récit I. L'Intrigue et le Récit historique,* **121 şi n., 181n., 184, 221 n., 224 n., 233 n., 293 n., 294 n., 296 n., 303 n., 306 n., 321 n., 430 n.
Temps et Récit II. La Configuration dans le récit de fiction,* **304 şi n., 314 n., 322 n.
Temps et Récit III. Le Temps raconté,* **138 n., 144 n., 159 n., 185 n., 204 n., 213 n., 303 n., 320 n., 321 n., 343 şi n., 365 şi n., 366, 370, 371 n., 417 n., 423 n., 433 n., 459 n., 462 n., 480 n.
– (cu J.–P. Changeux) *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* **155** n., 507 şi n., 508 n., 514.
– (cu A. LaCocque) *Penser la Bible,* **561** n.
– „L'acte de juger" şi „Interprétation et/ou argumentation", în *Le Juste,* 394 n.
– „La cinquième *Méditation cartésienne*", în *A l'école de la phénoménologie,* **145** n.
– „Philosophies critiques de l'histoire : recherche, explication, écriture", în *Philosophical Problems Today,* **166** n., 340–341 n.
ROSENSTOCK–HUESSY (E.)
– *Out of Revolution,* **488** n.
ROSENTAL (P. A.)
– „Construire le «macro» par le «micro» : Fredrik Barth et la *microistoria*", în *Jeux d'échelles,* 258 n., 267 n.
ROSENZWEIG (F.)
– *L'Étoile de la Rédemption,* 533.
ROUSSEAU (J. J.)
– *Contrat social* ; trad rom. : *Contractul social,* 388.
ROUSSO (H.)
– *La Hantise du passé,* **109** n., 413 n., 451 n.
– *Le Syndrome de Vichy,* **109** n., 541 n., 542.
– *Vichy, un passé qui ne passe pas,* **109** n., 311 n., 541 n.
– „La justice et l'historien", *Le Débat,* **544** n.
– „Quel tribunal pour l'histoire?", în *La Hantise du passé,* 541 n.

SARTRE (J. P.)
– *L'Imaginaire* ; trad. rom. *Imaginarul,* 20, **72** şi n., 73.
– *L'Imagination,* trad. rom. *Imaginaţia,* 20.
SCHACTER (D.)
– (sub direcţia) *Memory Distorsions,* **512** n.
SCHLEGEL (F.)
– *Uber die neuere Geschichte. Vorlesungen,* 375 n.

SCHUTZ (A.)
– *Collected Papers*, **159** n.
– *The Phenomenology of the Social World*, **159** n., 199 n., 480 n.
– *The Structure of the Life–World*, **159** n.
SCHWEIDLER (W.)
– „Verzeihung und geschichtliche Identität, über die Grenzen der kollectiven Entschuldigung", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, **578** n.
SEIGNOBOS (C. V.)
– *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*, 231 n.
– *L'Introduction aux études historiques*, **215** n.
SHAKESPEARE (W.)
– *Macbeth*, 588 n.
– *Sonete*, 98.
SIMIAND (F.)
– „Méthode historique et science sociale", *Revue de synthèse historique*, 231 n.
SIRINELLI (J. F.)
– (cu R. Rémond) *Notre siècle, 1918–1988*, ultimul volum din *Histoire de France*, 412, **413** n.
SOFOCLE
– *Electra*, 607.
SORAJBI (R.)
– *Aristotle on Memory*, **31** n.
SPIEGELMAN (A.)
– *Mauss : Survival's Tale*, 314 n.
SPINOZA
– *Etica*, 19, 20, 436, 536.
– *Tratat teologico–politic*, 209.
STAROBINSKI (J.)
– *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*, **98** şi n., 99 n., 476 n.
STONE (L.)
– „Retour au récit, réflexions sur une vieille histoire", *Le Débat*, 296 n.
STRAWSON (P. F.)
– *Les Individus*, **154** şi n.
STUART MILL (J.)
– *Logica*, 453 n.

TAYLOR (C.)
– *Le Malaise de la modernité*, 384 şi n.
– *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne (Sources of the Self)*, **54** n., 117 n.
TERDIMAN (R.)
– *Present and Past. Modernity and the Memory Crisis*, **474**–475 n.
– „The mnemonics of Musset's confession", în *Present and Past. Modernity and the Memory Crisis*, 476 n.
THÉVENOT (L.)
– (cu L. Boltanski) *De la justification : les économies de la grandeur*, **161** n., 270 n., 335 n.
– „L'action qui convient", în *Les Formes d'action*, **269** n., 276 n.
TOMA DE AQUINO (SFÎNTUL)
– *Summa*, 84.
THOREAU (H.)
– *Wilden*, 182.
TODOROV (T.)
– *Les Abus de la mémoire* ; trad. rom. : *Abuzurile memoriei*, **108** şi n.
TOULMIN (S.E.)
– *The Uses of Argument*, **308** n.
TURGOT (A. R. J.)
– *Réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain*, 379.

VILLA (L.)
– *La Donation de Constantin*, **208** şi n., 214, 316, 342 n., 544.

VERNANT (P.)
– *Les Origines de la pensée grecque,* **240** n.
– *Mythe et Pensée chez les Grecs : études de psychologie historique,* **237** şi n., 240 n.
– (cu M. Détienne) *Les Ruses de l'intelligence : la mētis des Grecs,* **211** n., 237, 240 n.
– (cu P. Vidal–Naquet) *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne,* 237.
VEYNE (P.)
– *Comment on écrit l'histoire,* **224** n., 411.
– *L'Inventaire des différences, leçon inaugurale du Collège de France,* **189** n., 344 n.
VIDAL–NAQUET (P.)
– *Les Assassins de la mémoire,* 315.
– *Les Juifs, la Mémoire et le Présent,* 315, **544** n.
– (cu J. P. Vernant) *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne,* 237.
– „La raison grecque et la cité", în *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec,* **240** n.
VOVELLE (M.)
– *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII-e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments,* **239** n.

WALZER (M.)
– *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité,* **270** n.
WEBER (M.)
– *Économie et Société. Concepts fondamentaux de la théorie sociologique,* 105–106, 146, **159** n., 224 n., 416 n.
– *Le Savant et le Politique,* 202, 575 n.
WEIL (É.)
– *Philosophie politique,* 334.
WEIL (S.)
– „Malheur et joie", în *Oeuvres,* **437** n.
WEINRICH (H.)
– *Lethe, Kunst und Kritik des Vergessens,* **81** n., 84 n., 86 n., 88 n., 89, 609 şi n.
WHITE (H.)
– *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe,* **306** n., 307.
– *The Content of the Form,* **306** n., 307, 311 n., 341 n., 342.
– *Tropics of Discourse,* **306** n., 309 n.
– „The Burden of History", în *History and Theory,* 487 n.
WORMS (F.)
– *Introduction à „Matière et Mémoire" de Bergson,* 70 n., 528 şi n.
WRIGHT (H. VON)
– *Explanation and Understanding* ; trad. rom. : *Explicaţie şi înţelegere,* 224, **416** n.
– „On promises", în *Philosophical Papers I,* 198 n.

YATES (F. A.)
– *The Art of Memory,* **76** n., 81 şi n., 84 n., 85.
YERUSHALMI
– *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive,* **483** şi n., 484 şi n., 485 şi n., 486, 487 şi n., 488 şi n.

CUPRINS

Avertisment 11

PRIMA PARTE
DESPRE MEMORIE ŞI REAMINTIRE
Notă de orientare generală 17
1. Memorie şi imaginaţie 19
Notă de orientare 19
I. Moştenirea greacă 21
1. Platon : reprezentarea prezentă a unui lucru absent 22
2. Aristotel : „Memoria are ca obiect numai trecutul" 31
II. Schiţa fenomenologică a memoriei 37
III. Amintirea şi imaginea 62
2. Memoria exersată : uzuri şi abuzuri 75
Notă de orientare 75
I. Abuzurile memoriei artificiale :
isprăvile memorării 77
II. Abuzurile memoriei naturale :
memoria împiedicată, memoria manipulată,
memoria comandată abuziv 89
1. Nivelul patologico-terapeutic : memoria împiedicată 90
2. Nivelul practic : memoria manipulată 102
3. Nivelul etico-politic : memoria obligată 109
3. Memoria personală, memoria colectivă 116
Notă de orientare 116
I. Tradiţia privirii interioare 119
1. Augustin 119
2. John Locke 126
3. Husserl 134
II. Privirea exterioară : Maurice Halbwachs 147
III. Trei subiecte ale atribuirii amintirii :
eu, colectivele, cei apropiaţi 152

PARTEA A DOUA
ISTORIE
EPISTEMOLOGIE

Notă de orientare generală 165
PRELUDIU : Istoria : leac sau otravă? 171
1. Faza documentară : memoria arhivată 176
Notă de orientare 176
I. Spațiul locuit 177
II. Timpul istoric 185
III. Mărturia 194
IV. Arhiva 201
V. Proba documentară 215
2. Explicație/comprehensiune 221
Notă de orientare 221
I. Promovarea istoriei mentalităților 228
II. Despre cîțiva maeștrii ai rigorii : Michel Foucault, Michel de Certeau, Norbert Elias 242
III. Variațiile scărilor 253
IV. De la ideea de mentalitate la ideea de reprezentare 263
1. Scara eficacității sau a coerciției 266
2. Scara gradelor de legitimare 269
3. Scara aspectelor non-cantitative ale timpurilor sociale 272
V. Dialectica reprezentării 276
3. Reprezentarea în istorie 286
Notă de orientare 286
I. Reprezentare și narațiune 291
II. Reprezentare și retorică 303
III. Reprezentarea în istorie și prestigiul imaginii 320
IV. Reprezentanța 337

PARTEA A TREIA
CONDIȚIA ISTORICĂ
Notă de orientare generală 351
PRELUDIU : Povara istoricului și non-istoricul 354
1. Filosofia critică a istoriei 362
Notă de orientare 362
I. *„Die Geschichte selber"*, „istoria însăși" 365
II. Modernitatea „noastră" 376
III. Istoricul și judecătorul 387
IV. Interpretarea în istorie 409
2. Istorie și timp 420
Notă de orientare 420
I. Temporalitatea 430
1. Ființa-întru-moarte 430
2. Moartea în istorie 441

II. Istoricitatea 450
1. Traiectoria termenului „Geschichtlichkeit“ 451
2. Istoricitate şi istoriografie 459
III. A–fi–în–timp 466
1. Pe calea inautenticului 466
2. Fiinţa–în–timp şi dialectica memoriei şi a istoriei 468
IV. Neliniştitoarea stranietate a istoriei 478
1. Maurice Halbwachs : memoria fracturată de istorie 479
2. Yerushalmi : „angoasa în istoriografie“ 483
3. Pierre Nora : insolitele locuri alе memoriei 488
3. Uitarea 500
Notă de orientare 500
I. Uitarea şi ştergerea urmelor 506
II. Uitarea şi persistenţa urmelor 516
III. Uitarea de rapel : uzuri şi abuzuri 535
1. Uitarea şi memoria împiedicată 536
2. Uitarea şi memoria manipulată 539
3. Uitarea comandată : amnistia 545

EPILOG
IERTAREA DIFICILĂ
Notă de orientare 553
I. Ecuaţia iertării 555
1. Profunzimea : greşeala 555
2. Înălţimea : iertarea 562
II. Odiseea spiritului iertării : traversarea instituţiilor 567
1. Culpabilitatea criminală şi imprescriptibilul 568
2. Culpabilitatea politică 573
3. Culpabilitatea morală 574
III. Odiseea spiritului iertării : ştafeta schimbului 577
1. Economia darului 579
2. Dar şi iertare 582
IV. Întoarcerea spre sine 587
1. Iertarea şi făgăduinţa 587
2. A dezlega agentul de actul său 594
V. Privire asupra traseului parcurs : recapitulare 599
1. Memoria fericită, ... 600
2. Istorie nefericită? 602
3. Iertarea şi uitarea 606

Index tematic 615
Index de nume şi de opere citate 623

ISBN 973–8208–10–6

Redactor: **ION NICOLAE ANGHEL**

Bun de tipar: 18.10.2001
Apărut: 2001
Coli tipar: 40,25

Tehnoredactare computerizată:
SORIN CONSTANTIN STAN

Tiparul executat sub c-da nr. 379/2001
la Imprimeria de Vest, Oradea
str. Mareşal Ion Antonescu nr. 105.
România

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

150.000 lei

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dominique Schnapper, Qu'est-ce que la citoyenneté?
Gilles Ferréol, Dictionnaire de l'union européene
Raymond Aron, Démocratie et totalitarisme
Bertrand de Jouvenel, Du pouvoir
Pompiliu Eliade, De l'influence française sur l'esprit publique en Roumanie
François Guizot, Une historie de la civilisation en Europe
G. Levi, J.C. Schmitt, Historie des jeunes, 2 vol.
Pierre Riché, Éducation et culture dans l'Occident barbare VI^{e}–VII^{e} siècles
Blandine Kriegel, La philosophie de la République
Claude Lefort, Écrire à l'épreuve du politique
Beatrice von Hirschausen, Les nouvelles campagnes roumaines.
Paradoxes d'un retour paysan
Bernard Manin, Principes du gouvernement représentatif
Raymond Aron, Démocratie et révolution
Antoine Compagnon, Jacques Seebacher, L'esprit de l'Europe, 3 vol.
Jacques Le Rider, Journaux intimes viennois
Dominique Schnapper, La communauté des citoyens
Serge Cordellier, La mondialisation au-delà des mythes
Thomas De Koninck, La nouvelle ignorance et le problème de la culture
Pascal Bruckner, L'euphorie perpétuelle
Stéphane Rials, La déclaration des droits de l'homme et du citoyen
Dominique Barthélémy, L'an Mil et la paix de Dieu
Claude Lefort, La complication
Paul Ricœur, La mémoire, l'historie, l'oubli
Tzvetan Todorov, Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France
Pierre Bourdieu, Méditations Pascaliennes
Ezra Suleiman, Henri Mendras, Le recrutement des élites en Europe

1017601

ISBN 973-8208-10-6